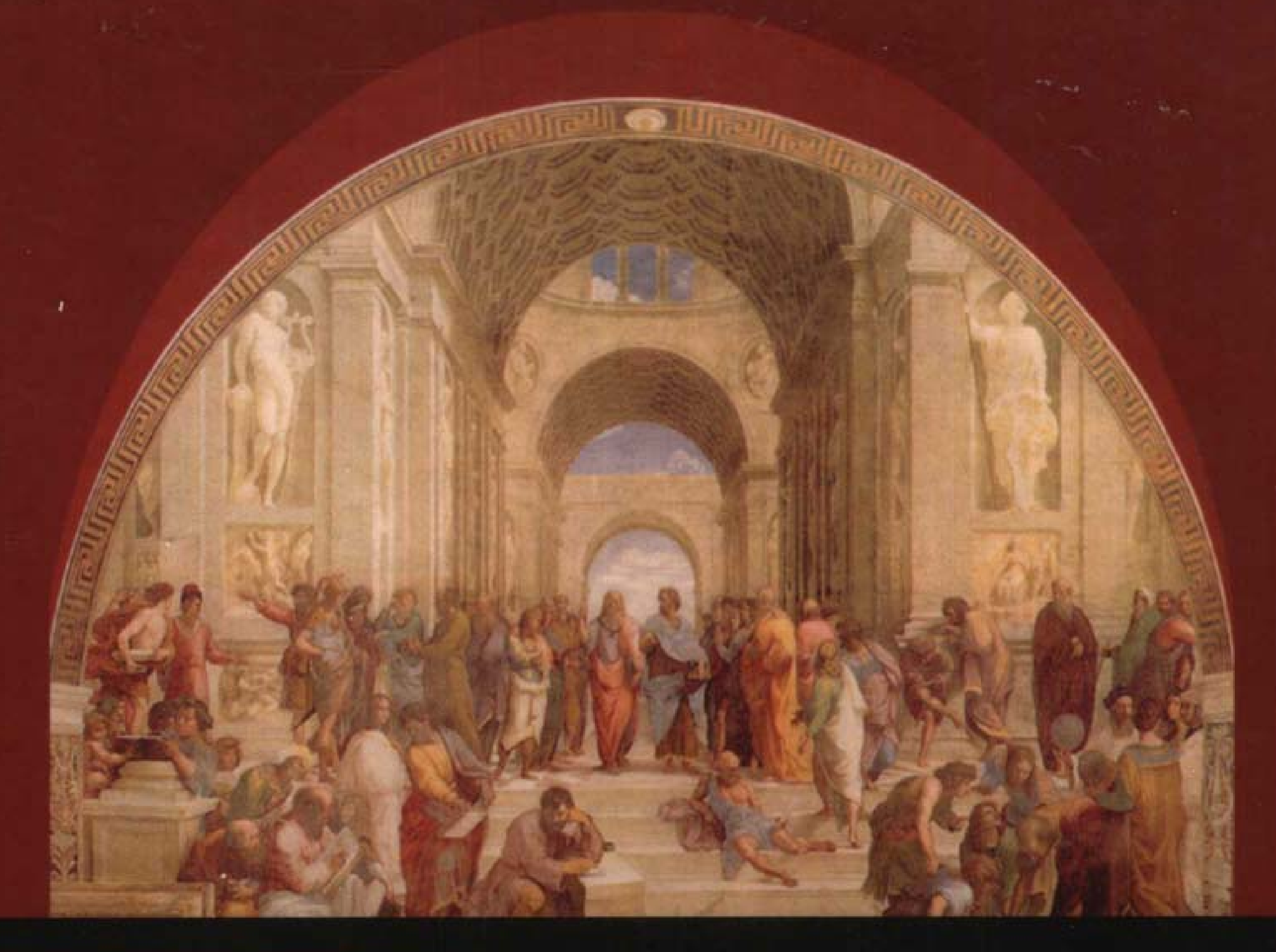


西方哲学史

（第七版）

[美] 撒穆尔·伊诺克·斯通普夫
詹姆斯·菲泽 著

中华书局

西方哲学史（第七版）

中华书局

● 【美】撒穆尔·伊诺克·斯通普夫
詹姆斯·菲泽 著

● 丁三东 张传友 邓晓芒 张离海
郝长墀 张建华 何卫平 译

● 邓晓芒 校

SOCRATES TO SATRE AND BEYOND. A HISTORY OF PHILOSOPHY.
ISBN 0 - 07 - 256078 - 9

京图字:01 - 2003 - 1938 号

图书在版编目(CIP)数据

西方哲学史(第七版)/(美)斯通普夫、菲泽著;丁三东等译
-北京:中华书局,2004
ISBN 7 - 101 - 04284 - 8

Ⅰ.西…　Ⅱ.①斯…②丁…　Ⅲ.哲学史 - 西方国家　Ⅳ.B5

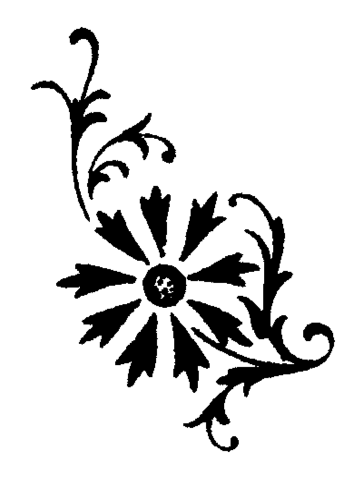
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 058649 号

书　　名　西方哲学史(第七版)
著　　者　〔美〕撒穆尔·伊诺克·斯通普夫　詹姆斯·菲泽
译　　者　丁三东　张传友　邓晓芒　张离海　郝长墀　张建华　何卫平
校　　者　邓晓芒
责任编辑　江绪林　王瑞玲
出版发行　中华书局
　　　　　(北京市丰台区太平桥西里 38 号　100073)
　　　　　http://www.zhbc.com.cn
　　　　　E - mail:zhbc@zhbc.com.cn
印　　刷　北京瑞古冠中印刷厂
版　　次　2005 年 1 月北京第 1 版
　　　　　2005 年 1 月北京第 1 次印刷
规　　格　880×1230 毫米　1/32
　　　　　印张 25　字数 570 千字
印　　数　1 - 6000 册
国际书号　ISBN 7 - 101 - 04284 - 8/B·398
定　　价　60.00 元

关于作者

撒穆尔·伊诺克·斯通普夫(Samuel Enoch Stumpf)从芝加哥大学获得博士学位,他是哈佛大学福特研究员和牛津大学洛克菲勒研究员。在万德比尔特大学哲学系担任系主任15年之后,斯通普夫出任过爱荷华的康奈尔学院的校长,此后重返万德比尔特大学,在法学院担任法哲学教授,并在医学院担任医学哲学研究教授。斯通普夫参与了许多全国性的学术机构的活动,在涉及哲学、医学伦理和法理学等广泛的领域发表演讲。他是万德比尔特大学哲学和法学荣休教授。斯通普夫教授于1998年去世。

詹姆斯·菲泽(James Fieser)在普渡大学获得博士学位,现在是马丁的田纳西大学哲学系教授。菲泽著述了《道德哲学史》(2001),与别人合著了《哲学入门》(2002),他是如下几本书的编辑:《元伦理学、规范伦理学和应用伦理学》(2000),十卷本的《对休谟的早期回应》(1999－2003),《苏格兰常识哲学》(2000)。菲泽还与别人合编了《世界宗教经典》一书,并出任"哲学网络百科全书"主编。



序

在许多方面，哲学史就如一部史诗传奇。在那里，令人敬畏的先驱创造了恩泽后世的传统。然而，家族中的一些另类则制造了许多麻烦和困惑，甚至激起政治权威的愤怒。家族之间的不和持续历代，却很难说谁是胜利者。随着时代的不断变化，似乎也产生了某种进步意识。陈旧的方式被新的，更时髦的方式取代。用一个伟大的哲学家的话说，哲学史就是思想的冒险经历。本书就试图描述这场戏剧的主要线索。

詹姆斯·菲泽

中译者序

撒穆尔·伊诺克·斯通普夫(Samuel Enoch Stumpf)的这本《西方哲学史》,作为西方哲学史的大学本科教材,目前在英语世界非常流行,已印行到了第7版。中文译本根据的这个第7版,作者参照当代哲学的发展,比前面几版都有所增补。按照这种写法,可以预料,只要作者健在,隔几年就会有一部新的哲学史问世。史家的思想紧紧地与时代的进展平行,这正是哲学史家所努力追求的一种境界。对照国内学者所写的一些哲学史,我们总会发现一个相当普遍的现象,就是史家总是把自己的眼界局限在某个历史阶段,尤其是某个政治阶段。如写中国哲学史通常是到1949年为止,西方哲学史则限于马克思主义之前,似乎从此以后一切都



不在话下了，至少也要划出一个“现(当)代哲学”的范围来作特殊处理。这种断裂的历史眼光(或不如说非历史眼光)是如何形成的，这里不想讨论，但从人类哲学思想的不断发展来看，其实是没有什么道理的。最近一些年来国内学术界摆脱旧的一套思想框框的限制，不再用一些人为的构架对哲学思想的活生生的历史作生硬的裁割，写出了不少很有价值的西方哲学断代史。但也许由于长期以来在这方面“分工”的效应尚未消除，由某个学者独立撰写的从古代一直贯通到今天的完整的、具有当下性的西方哲学史却一直未能出现，这是令人遗憾的。克罗齐说“一切历史都是当代史”，但真正要把这种眼光付诸实现，却是如此地艰难。它要求作者对人类思想的整个发展历程的来龙去脉有一个宏观的把握和当代的体验，既不能事无巨细地纠缠于个别问题，也不能大而化之地跳过一些必须交待的阶段。我们面前的这本哲学史在这方面是做得相当不错的，它以长短适当的篇幅(中文约四十万字左右)，将西方两千多年的哲学思想作了一个清晰的展示，很适合作为大学生的西方哲学史课程的入门教材。

本书的另一个明显的优点是表述上的异常清楚明白。作者善于抓住每个哲学家的总体特点进行描述，而略去了那些可能导致读者思想钻入牛角尖里去的复杂论证。在材料的安排上，作者非常注意哲学家思想内部的逻辑关联和从一个主题向另一个主题的逐渐推移，并力图做到揭示一个哲学家的思想与下一个哲学家的思想之间的联系和进展。这种做法隐约有黑格尔“哲学史讲演录”的遗风，在现代哲学史家们的作品那里已经很难看到了。就我所见到的现代西方学者所写的西方哲学史著作来看，要么是就事论事地摆材料和观点，很严谨，但也很枯燥(如梯利)；要么是随心所欲地评点古人，意趣横生，作者的情绪好恶和观点跃然纸上，

但却不能当作信史来看待(如罗素)。这正像王国维所概括的,可信者不可爱,可爱者不可信;也如黑格尔所总结的,仅仅属于"原始的历史"和"反省的历史"。本书作者则兼采两种写法之长,试图通过对哲学史资料的编排把他自己对哲学史、对人类哲学思维发展的见解表达出来,这就有点要揭示哲学史发展本身的"内在规律"的意思了。哲学家并不是一些仅仅怀有自己个人的突发奇想的天才人物,而是当他投身于时代哲学思潮的洪流之中的时候,他以自己的哲学天才对人类整个思维的行程在某一阶段的进展作出了自己的贡献。他总是受到某种影响,然后回应、反驳、诘难、背叛、修正或推进某种观点,最终自成一家。如果能把这种思想的路数简明扼要地描述出来,的确是能够吸引青年人那热衷于思辨的头脑的。黑格尔说过,哲学史就是哲学;恩格斯则认为,要学习哲学,迄今为止除了学习哲学史外别无他法。但如果青年人手中的哲学史课本在写法上根本就没有哲学味,他们如何顺利地学习哲学呢?那无疑是在诱导他们把哲学史看做一大堆知识的堆积,而哲学思考则除了人云亦云以外,就是天马行空。本书作者在这方面提供了一个值得推荐的范例,我们只要看看他对古希腊最初几个哲学家思想发展的描述,就会发现这种描述是那么自然、亲切,就像我们所认识的几个身边朋友在共同把一个问题的讨论推向深入,同时又极其简明。

不过,也正如黑格尔的例子所表明的那样,这种方法虽然比前两种方法层次上要高,但也有它值得警惕的陷阱。黑格尔试图用自己的观点来贯穿整个西方哲学史,他自信这就是人类哲学思维自身发展的内在逻辑,因而在遇到与他的逻辑不一致的地方,他就粗暴地扭曲历史事实。斯通普夫当然没有黑格尔那样的自信,但仍然显出他在处理历史资料上的某种先入之见。例如他对在近代

哲学中发生了巨大影响力并一直波及到当代的德国观念论,除了给康德以一定的地位外,整个采取了一种相当忽视的态度,费希特和谢林的哲学干脆就被砍掉了。在现代哲学中,他对现象学和语言分析哲学的介绍也有简单化的倾向,而诠释学则只字不提,就当从未出现过。至于对边沁、密尔和孔德的功利主义,则似乎花费了太多的篇幅,且大都偏重其社会政治和伦理方面,没有多少哲学味。当然,我们不能要求一个哲学史家面面俱到,况且一个像本书作者这样的学者总会带上自己的哲学观点,而哲学观点总是可以讨论的。所以,尽管在我看来本书有如上这些不足之处,但我仍然很欣赏作者的写法,它有助于青年大学生体会到什么是哲学思维,并由此对哲学产生真正的兴趣。至于书中所缺的那些部分,青年读者们也很容易自己从别的地方去补足。重要的是,作者对所涉及到的那些哲学家的思想作了客观、清晰而生动的介绍,除了对马克思的一处误解外(译者已在注释中作了澄清),基本上是准确的。

参加本书翻译的有丁三东(第1、2、3、4、12、13章)、张传友(第5、6、7、8、9章)、邓晓芒(第10、11、14章)、张离海(第15章)、郝长墀(第16章及参考书目)、张建华(第17章)和何卫平(第18、19章及关键词汇表),全书由邓晓芒校订和统稿。由于水平有限和时间仓促,作为最后的统稿人,书中所出现的翻译错误全部由我负责。

最后,感谢中华书局译著部的江绪林编辑,他为本书的出版付出了巨大的辛劳。

邓晓芒

2003年12月于珞珈山

目 录

第二部分 希腊化时期和中世纪哲学

第三部分 近代早期的哲学

第 一 部 分



古 希 腊 哲 学



1 苏格拉底的前辈

人类已经在这个星球上生活了千百万年。我们当然不能够知道最早的人们的经验和思想。然而我们还是有理由设想那时的人们就像现在一样被一种想要解释世界的欲望所驱使。或许我们最早的先人们思考过世界是如何形成的，他们在动物中是否是独一无二的，在包围着他们的大地之外是否还有一个世界。他们或许也曾经想知道，对于道德行为或社会秩序，是否存在一个统一的标准，这个标准适用于他们碰到的各种各样的部落。对于这些问题不论他们想过什么，他们的观点都在时间的长河中失落了。只有通过采用书写这个相对晚近的发明，我们才得以知道我们任何一个先辈确切的思想。当我们在全球范围内考察最早的作品时，

我们发现各个地区都有它们特殊的传统——例如东亚的传统、印度次大陆的传统、中东的传统以及非洲的传统。这本书就是对这样一个传统的解释,这个传统在欧洲发展,后来又传播到美洲和世界的其它地方。这一传统通常被称作“西方的”,这个名称标明了它起源于欧亚大陆的西边部分。

西方哲学的故事始于公元前6世纪的希腊群岛及其殖民地。一些原创性的哲学家被一些特殊的困惑驱使,最值得注意的是“事物实际上是什么?”以及“我们如何解释事物中的变化过程?”他们对这些问题给出的答案不久就被称作“哲学”——爱智。这些思考的基础使他们逐步认识到,事物并不是像它们表面上的那样。现象往往不同于实在。存在着产生、死亡、生长、衰退——生成和消逝这些事实。这些事实产生了一个笼统的问题,事物与人是如何产生的,又是如何在不同的时间里不同的,他们又是如何消逝而被其它的事物和人取代的?最早的哲学家们对这些问题给出的答案中有很多并不重要,重要的是他们关注这些特殊的问题。他们用一种全新的眼光审视这些问题,这种眼光完全不同于那个时代伟大的诗人们更加神秘的视角。

希腊哲学诞生在与爱琴海隔海相望的港口城市米利都,它座落于小亚细亚伊奥尼亚地区的西海岸。由于他们所处的地理位置,第一批希腊哲学家就被称作米利都学派或伊奥尼亚学派。到大约公元前585年米利都学派的哲学家们开始他们系统的哲学工作时,米利都已经成为一个海洋贸易和各地思想的汇聚之地。城市的富有使人们有充分的空闲时间,没有它艺术和哲学的生活是不能得到发展的。此外,这座城市的人们的气魄宏大和永不满足也为哲学的理智活动创造了非常适宜的氛围。早先伊奥尼亚就诞生过创作了《伊利亚特》和《奥德塞》的荷马(约公元前700年)。

在这些永恒的史诗经典中，荷马描绘了奥林匹斯山的场景，在那里众神们过着和地上的人们相似的生活。这种对世界的诗意观点也描绘了众神介入人类事务的方式。特别地，荷马的神会由于人们缺乏节制、尤其是他们的骄傲和不服从——希腊人称之为傲慢(hubris)——而惩罚他们。这并不是说荷马的神非常的道德。相反，他们只不过是比我们更强大，要求我们服从。

虽然荷马很大程度上用人的形象去描绘众神，他还是偶尔暗示自然界中有一个严格的秩序。特别地，他提到存在着一种叫“命运”的力量，甚至众神也得服从它，所有的人和事物也必须服从它。然而荷马的诗意想像彻底地受到人的局限，在他的世界里到处都居住着人型的存在者。而且他的自然概念也是反复无常的意志在起作用，而不是自然规律占统治。大约与荷马同一时期进行写作(约公元前700年)的赫西俄德改变了神和命运的概念。他去除了神身上所有的反复无常，赋予他们以道德的连贯性。虽然赫西俄德保留了众神控制自然的思想，但是他强调宇宙的道德规律非人格化的运作，以此来冲淡事物本性中的人格化因素。在赫西俄德看来，道德秩序依然是宙斯命令的产物。但是不同于荷马的是，这些命令既不是反复无常的，也不是为了用来取悦众神的，而是为了人类的利益。对于赫西俄德来说，宇宙是一个道德的秩序，由此，我们只要再前进一小步就可以说，有着一种非人格化的力量控制着宇宙的结构，规定着它变化的过程，这一切与众神没有任何关系。

迈出这一小步的是三个伟大的米利都哲学家，泰勒斯(约公元前585年)、阿那克西曼德(约公元前610年—公元前546年)和阿那克西米尼(公元前6世纪)。赫西俄德依然根据传统的神话来思考，而米利都派的哲学则始于一个独立思考的行动。他们

问,“事物实际上是什么?”“我们如何解释事物中的变化过程?”他们实质性地告别了荷马与赫西俄德的诗歌,走上了一条更加科学的思想道路。事实上,在历史的这个阶段,科学和哲学是同一个东西,只是到了后来各种学科才从哲学领域分离出去。医学是最先分离出去的。因此我们完全可以称米利都学派既是最早的科学家,也是最早的希腊哲学家。我们必须牢记的是,希腊哲学从最初开始就是一个理智的活动。它不仅仅是一个观察或相信的问题,而是思想的问题,哲学就意味着抱着真正自由的态度去思考那些基本的问题。

什么东西是持存的?

泰勒斯

对于米利都的泰勒斯我们知道的并不多,而且我们所知道的最多只能算是一些逸闻。泰勒斯没有留下任何作品。所有现在能够获得的都是后来那些记录他一生值得记录的事件的作者的一些零星报道。他是希腊国王克洛索斯和执政官梭伦的同代人,他生活的年代大概是在公元前624年到公元前546年之间。在对波斯的战争中,他解决了一个军队后勤上的问题,使吕底安国王的军队渡过了哈里斯河。他的办法是挖一条人工渠分流一部分河水,这样一来大河就成了两条较浅的河,很容易在上面架桥。在埃及旅行时,泰勒斯想出了一个测量金字塔高度的方法。在一天中当他的身高和影长相等时,他只要测量金字塔影子的长度就知道了它的高度。或许就是这些在埃及的旅行使他了解到一些知识,从而预言了发生在公元前585年5月28日的日蚀。他在米利都时,出于实用的考虑,制作一个仪器用来测量海上船只之间的距离。他

促使水手们利用小熊星座做导航来确定北方，这对远洋航行很有帮助。

传统不可避免地会把一些可疑的传说附加在泰勒斯这样一个杰出的人物身上。例如，柏拉图（公元前427—公元前347年）就写道，“有一个关于泰勒斯的传说。当他抬头观察星空时不小心掉进了一个井里。一个聪明机智的色雷斯女仆路过，她说，他渴望知道天上的事情，以至于不能看到他身边脚下的东西。”柏拉图加上了一句，“这个嘲笑适用于所有的哲学家”。亚里士多德（公元前384年—公元前322年）记载了另一则逸闻：

> 有这样一个关于米利都的泰勒斯的故事。这个故事是有关一个赚钱的计划的，被安在泰勒斯头上，为他赢得了智慧的声誉。……人们指责他的贫困，认为这说明了哲学是无用的。但据这个故事说，他利用自己的天文学知识，观测到[来年的夏天]橄榄会有个大丰收，就用他手头的一小笔钱租下了米利都和开俄斯所有的榨油机。由于当时没有人跟他争价，他的租价很低。到了收获的时节，突然间需要许多榨油机，他就把这些榨油机租出去，并且恣意抬高租金；由此他赚了一大笔钱，他成功地证明了，只要哲学家们愿意，他们很容易就可以发财，但这并不是他们真正感兴趣的。

但是泰勒斯之所以著名并不是由于他广博的智慧和实践的机敏，而是因为他开启了一个全新的思想领域，他由此也赢得了西方文明第一个哲学家的称号。

泰勒斯全新的问题是关于事物的本质的。事物是由什么构成的呢？或者，哪种“物质”构成了万事万物？泰勒斯提出这些问题，试图解释这样一个事实，即存在着各种不同的事物，例如土壤、云和海洋。有时这些事物中的一些转变成另一些事物，不过它们

在某些方面依然类似。泰勒斯对思想独特的贡献在于他的如下思想，即不论事物之间有多大的差异，它们之间依然存在着根本的相似。多通过一而相互关联。他假定某种单一的元素，某种“物质”包含了自身活动和变化的原则，它是所有物理实在的基础。对泰勒斯来说，这个一、这个物质就是水。

虽然泰勒斯是如何得出这个结论的，对此没有留下任何记录，但是亚里士多德写道，他或许是通过观察简单的事实得出这一结论的。“或许是观察到万物都以湿的东西为养料，而热本身是从湿气里产生，靠湿气维持的”，所以泰勒斯“得到这个看法可能就是以此为依据的，还有所有事物的种子都有潮湿的本性，而水是潮湿本性的来源。”其它一些现象，例如蒸发或者凝固，也表明水有各种形态。泰勒斯对事物构成的分析正确与否并不重要，重要的是他提出了世界的本质是什么这样一个问题。他的问题为一种新的研究创造了条件，这种研究就其本身而言是会引起争论的，在进一步的分析中它可能得到证实，也可能被否定。诚然，泰勒斯也说过，“所有的事物都充满了神。”但是这个思想对于他来说显然没有任何理论上的意义。因此当他试图解释存在于事物中的力，例如磁石中的磁力时，他把对这个问题的探讨从神话基础转变为了科学的探询。从他的起点开始，其他后继的哲学家们将提出他们的解释，但面对的总是他提出的问题。

阿那克西曼德

阿那克西曼德是比泰勒斯年轻一些的同代人，也是泰勒斯的学生。他同意老师的看法，存在着某种单一的基本物质，事物就是由它构成的。但是，阿那克西曼德不同于泰勒斯，他说，这种基本的物质既不是水，也不是其它任何特殊的元素。水和其他所有特

定的东西只是某种更基本东西的特殊变体或衍生物。他认为,很有可能我们在任何地方都会发现水或潮湿的东西的各种变形,而水只是很多元素中一个特殊的东西,所有这些特殊的东西都需要一个更加基本的物质作为它们的来源。阿那克西曼德认为,所有这些物质都来自最原始的本质,它就是一个不定的或无限制的实在。从而,一方面我们在世界上发现特殊的、确定的事物,例如一块石头、一个水坑;另一方面,我们发现了这些事物的来源,他称之为不确定的无限制者(the indeterminate boundless)。实际的事物是特殊的,它们的来源则是不确定的,事物是有限定的,原初物质则是无限定或无限制的。

阿那克西曼德除了对原初物质提出一种新的思想外,还努力为他的新思想作出某种解释,这推进了哲学的发展。原初物质如何成为我们在世界中看到的这许多不同的东西,泰勒斯对此并没有详细地进行解释。阿那克西曼德则探讨了这一问题。虽然他的解释听起来可能很奇怪,但是它代表了知识上的一种进展。特别是,它涉及到那些可以从中形成假设的已知事实,而不是用神秘的或无可争辩的条件来解释自然现象。他的解释是这样的:不确定的无限制者是万物最原始的、不可毁坏的物质本质,不过他相信它永远处于运动之中。作为这一运动的结果,各种特殊的元素从原初本质"分离"出来而诞生了。因此,"天空是由永恒的运动产生的。"首先冷和热分离出来,再由这两者产生了潮湿;然后,从这些东西里产生了土和气。

谈到人类生命的起源,阿那克西曼德说,所有的生命都来自海洋,随着时间的流逝,有生命的东西离开海洋来到陆地。他猜测人类是由另外一种不同的生物进化而来的。他论证说,这个看法的根据在于,事实上其它生物很快就可以自己养活自己,而只有人类

才需要延长被喂养的时间,因此如果这是我们原初的形态,那么我们早就不会存在了。对于阿那克西曼德对人类起源的解释,普卢塔克评论说,叙利亚人

> 真的把鱼尊为与我们相近的物种而喂养它们。在这方面他们比阿那克西曼德更加适合于作哲学探讨。因为他宣称,不是鱼和人来自同一个祖先,而是最初人就是由鱼变来的。他们在那里养大之后——就像鲨鱼——在已经足以照顾他们自己之后,才前往并登上陆地。

让我们再回到宏观的宇宙景象,阿那克西曼德认为同时并存着许多世界和宇宙体系。它们全都会消灭,它们在创生和毁灭之间有一种不断的交替。他相信这个循环的过程处于严格的必然状态。自然中相互对立的力冲突着,导致了一种"不正义"——诗意地说——它要求它们最后的毁灭。阿那克西曼德的作品唯一流传下来的一句话说的就是这个,它也是有点诗意的:"万物由之所生的东西,万物毁灭后由于必然性复归于它;因为万物按照时间的秩序,为它们彼此间的不正义而受到惩罚并相互补偿。"

阿那克西米尼

米利都学派第三位也是最后一位哲学家是阿那克西米尼(约公元前 585 年—公元前 528 年),他是阿那克西曼德的年轻伙伴。他考虑了阿那克西曼德对自然事物的构成这个问题的答案,但是他并不满意。无限制者作为所有事物的来源这一思想是含糊而令人费解的。他可以理解为什么阿那克西曼德要提出这一思想来取代泰勒斯的水是万物本原的观点。无限制者至少有助于解释有限定的和特殊的事物广泛的多样性的"无限定"背景。然而,不确定的无限制对于阿那克西米尼来说没有任何特殊的意义,因此他采



取了泰勒斯的方式，选择集中在一种确定的物质上。同时，他也试图吸收阿那克西曼德已经作出的进展。

阿那克西米尼试图沟通他的两个前辈的不同观点，他提出气是万物由之而产生的原初物质。就像泰勒斯提出的水的思想，气也是一种确定的物质，我们真实地可以看到它是所有事物的基础。例如，虽然气是不可见的，但是我们只有在可以呼吸时才能存活，“就像我们的灵魂——它是气——把我们凝聚为一体，气息和气也包围了整个世界。”就像阿那克西曼德提出的无限制者处于持续的运动中这种看法一样，气弥漫于所有的地方——虽然不像无限制者，它是一种特殊的、可以被实实在在把握到而加以识别的物质本质。此外，气的运动也是一个比阿那克西曼德的“分离”更加特殊的过程。为了解释气是如何作为万物本源的，阿那克西米尼指出，事物之所以是它们所是的样子，取决于组成这些东西的气在多大程度上凝聚和扩张。为了阐述这个观点，他提出了一种重要的新思想，质上的差异其原因在于量上的差异。气的膨胀和收缩代表了量上的变化，发生在一种单一的物质中的这些变化解释了我们在世界上看到的不同事物的多样性。气的膨胀导致热，在极端状况下产生火，而气的收缩或凝聚则导致冷，气转通过逐步的变化转变成为固体，如同阿那克西米尼所说，“气凝聚起来就形成风……如果这一过程继续下去，就会产生水，再进一步发展就会产生土，最浓密的时候就会成为石头。”

虽然这些米利都哲学家们的进展凭据的是科学的胸怀和气质，但是他们并没有以现代科学家们可能会用的方式形成他们的假设，他们也没有设计任何实验来检验他们的理论。他们的思想具有独断的性质——这是一种肯定地断言的态度，而不是对真正假设的试验。但是我们必须记住，关于人类知识的本性和限度的

批判性问题还未被提出。米利都哲学家们也没有以任何方式提到关于精神与身体之间的关系这一问题。他们将所有的实在还原为一种原初物质,就肯定会产生这个问题,但是只有到了后来哲学家们①才认识到它是一个问题。不论他们关于水、无限制者和气是事物的原始本质的思想是否有效,米利都学派真正的意义在于他们第一次提出了事物的最终本性的问题,并且第一次迟疑不决地,但却是直接地探究了自然实际上是由什么构成的。

万物的数学基础

毕达哥拉斯

在爱琴海中有一座小岛与米利都隔海相望,它叫萨摩斯岛。它就是智慧非凡的毕达哥拉斯(约公元前 570 年—公元前 497 年)的出生地。从我们拥有的关于他和他的追随者的零星信息看,我们可以对他的哲学新思考形成一个不完全但依然很吸引人的印象。在富裕的波吕克拉底的残暴统治期间,毕达哥拉斯对萨摩斯以及整个伊奥尼亚地区的环境都极为不满。他迁移到意大利南部并在那里的一个繁荣的希腊城邦克罗顿定居下来。他在那里积极的哲学活动通常被认为是发生在大约公元前 525 年到公元前 500 年间。亚里士多德告诉我们,毕达哥拉斯派"从事于数学研究,他们是最先推动这项研究的,他们把全部的时间都用在这种研究上,进而认为数学的原则就是所有事物的原则。"与米利都学派形成对照的是,毕达哥拉斯学派认为,事物是由数构成的。虽然这种解释听起来非常奇怪,当我们考虑到为什么毕达哥拉斯对数感

① 指康德等人。——译者注



兴趣,以及他的数的概念是指什么时,这个理论的困难在很大程度上会得到克服。

毕达哥拉斯对数学感兴趣似乎是由于宗教的原因。他的原创性部分是因为他相信数学研究是灵魂最佳的清洁剂。事实上他既是一个宗教派别的创始人,也是一个数学学派的创始人。毕达哥拉斯宗派产生于人们对深沉的精神宗教的渴望,它可以提供净化灵魂并保证它不朽的途径。荷马的诸神在神学的意义上并不是神,因为他们像人一样不道德。这样一来他们既不能成为崇拜的对象,也不能成为任何精神力量的源泉,以此来克服一般意义上的道德不纯洁和人们对生命的短暂和死亡结局的焦虑。狄俄尼索斯教派早就涉足过人类所关心的这个领域,并且在公元前 7 世纪和 6 世纪得到了广泛传播。对狄俄尼索斯的崇拜在某种程度上满足了人们对纯洁和不朽的渴望。崇拜者们组成小型的秘密的甚至有些神秘的社团,他们崇拜处于各种动物形态之中的狄俄尼索斯。他们沉浸于疯狂粗野的舞蹈和歌唱,喝这些动物的血,他们在陶醉的状态下把这些动物撕得粉碎。最后他们累得筋疲力尽,他们相信,在疯狂的最颠峰,狄俄尼索斯的精神曾经进入过他们的身体,净化了他们,把他自己不朽的灵魂赠与了他们的灵魂。

毕达哥拉斯学派也非常关注净化和不朽的神秘问题。由于这个原因,他们转向科学和数学,他们认为对这些的研究是对灵魂最好的净化。他们在科学思想和数学思想中发现了比其它任何生活都纯粹的一种生活。思想和沉思与生意以及为了各种荣誉的竞争形成了鲜明的对照。毕达哥拉斯通过与之相关联的三种灵魂区分了三种不同的生活。他说,来到奥林匹克赛会的有三种人。最低级的是那些做买卖的人,他们以此来获利。其次是那些来参加比赛的人,他们想要赢得荣誉。他认为最好的是那些作为观众而来

的人，他们思考、分析正在发生的事情。在这三种人里边，观众体现了哲学家的活动，他们摆脱了日常生活和它的不完善。“观看”与希腊词“理论”是一个意思。毕达哥拉斯学派把理论思考或者纯粹的科学和数学看作是对灵魂的清洁剂。数学思想可以把人们从对特殊事物的思考中解放出来，引导他们思考永恒而有序的数的世界。毕达哥拉斯主义者最终神秘的胜利是从“生的轮回中”解脱出来，从生和死的永恒进程中灵魂向动物形态和别的形态的转世中解脱出来。观察者以这种方式达到了与神的统一，并分享了他的不朽。

为了把毕达哥拉斯学派对宗教的关心与他们的哲学方面联系起来，我们应该首先谈谈他们对音乐的兴趣。他们认为音乐是某些神经错乱极好的治疗剂。他们相信，在音乐的和谐与人的内在生活的和谐之间有某种关系。但是他们在音乐领域真正的发现是音调之间的音程可以用数字来表示。他们发现一个乐器的弦的长度与它们实际产生的音程是成比例的。例如拨动一把小提琴的弦，你可以得到一个特定的音调。把这根弦截成一半，你会得到一个高八度的音，这里的比例是2：1。所有其它的音程都可以类似地用数字比例来表达。因而在毕达哥拉斯学派看来，音乐是数字在所有事物中普遍作用的一个很好的例子。这使得亚里士多德说，“他们发现音阶的属性和比例在数字中得到了表达；所有其它的事物在本质上似乎也都以数为模型，数在整个自然中似乎是最先存在的东西，整个的天宇就是一个音乐性的音阶和数目①。”

毕达哥拉斯学派有一种计算和记录数的特殊方式，这或许也促成了他们认为万物都是数的观点。很明显，他们是从个别单位

① “数目”英文为 number，兼有“韵律”之意。——译者注

中来建构起诸多数的，他们使用鹅卵石来计算。因此数字一就是一个单个的鹅卵石，所有其他的数字都是由鹅卵石的增加产生的，它有些类似于我们今天在骰子上打点代表数字的做法。但是有意义的地方在于，毕达哥拉斯学派发现在算术与几何之间有一种关系。一个单个的鹅卵石代表了作为一个点的一。而二是由两个鹅卵石或两个点构成的，这两个点形成一条线。三个点，就像在三角形的三个角上一样，构成了一个面或区域，四个点可以表示一个固体。这表明在数与大小之间存在着一个密切的关系。人们认为是毕达哥拉斯提出了我们今天所知的毕达哥拉斯定理：斜边的平方等于两个直角边的平方之和。数量和大小之间的相关性对于那些爱为宇宙中的结构和秩序寻找原则的人来说，是一个非常好的安慰。我们很可以理解为什么会产生一个有趣的但有可能不足为信的故事。这个故事说，有一个叫希帕索斯的毕达哥拉斯学派成员被扔进赫勒斯旁海峡①，以防一个秘密被泄露出去，这个秘密是此原理在等腰直角三角形的情况下不成立。就是说，在这种情况下，它的斜边和两个直角边的关系不能表达为任何数字比例，只有通过一个无理数表示。

在毕达哥拉斯学派看来，数与大小之间关系的重要性在于数意味着某种形状，例如三角形、正方形、长方形等等。单独的点是"界碑"，它划定了"范围"。此外，毕达哥拉斯派把"三角形的数"、"正方形的数"、"长方形的数"和"圆形的数"区分为奇数和偶数，这使他们有了新的方法来处理对立面冲突的现象。因此，在所有这些形态中，数远远不是抽象的：它们是特殊种类的实体。因此就像毕达哥拉斯学派所做的，说所有事物都是数，这就意味着在

① 即今达达尼尔海峡。——译者注

他们看来所具有形状和大小的事物都有一个数的基础。他们以这种方式从算术转移到了几何,然后再转到实在的结构。所有事物都有数,它们的奇数或偶数的值解释了事物中的对立,例如一和多、正方形和长方形、直和弯、静止和运动。甚至光明与黑暗也是数的对立,和雄与雌、善与恶的对立是一样的。

对数的这种理解使毕达哥拉斯学派形成了他们最重要的哲学思想,即形式的概念。米利都学派已经构思了原初物质或质料的观念,所有的事物都是由它构成的,但是他们没有特殊事物如何从这个单一的原初物质中被分化出来的清晰的概念。他们都谈到了一种无限定的物质,不论它是水、气还是不确定的无限制者,他们都用来指某种原初的物质。毕达哥拉斯学派现在提出了形式的概念。在他们看来,形式意味着限定(limit),而限定是可以在数的关系中来理解的,尤其是根据数来理解。他们相信,限定的概念在音乐和医学中得到了最好的体现。因为在这两种技术中,最主要的事实是和谐,而之所以达到和谐是考虑比例和限定的结果。在音乐中存在着一个数的比例,不同的音调必须按这个比例分布以便达到音程的协调。和谐就是数的比例的有限定的结构加在器乐的弦所具有的各种声音的无限可能性之上的那种形式。毕达哥拉斯学派在医学中也发现同样的原理在起作用。健康是一些对立面的和谐或者平衡、或者严格的比例,比如热与冷、湿与干,还有后来生物化学发现的各种特殊元素数量上的平衡。事实上毕达哥拉斯学派倾向于把身体看作一个音乐的装置。他们说,当身体"合拍"时人们就是健康的,而疾病乃是过度紧张或者各个弦固有调子丧失的结果。在早期的医学文献中,数的观念经常被用来联系健康和疾病,尤其是当数被解释为"形"时。真正的数或者符号涉及到所有这些元素的固有平衡和这个身体的功能。因此,数代表了限定

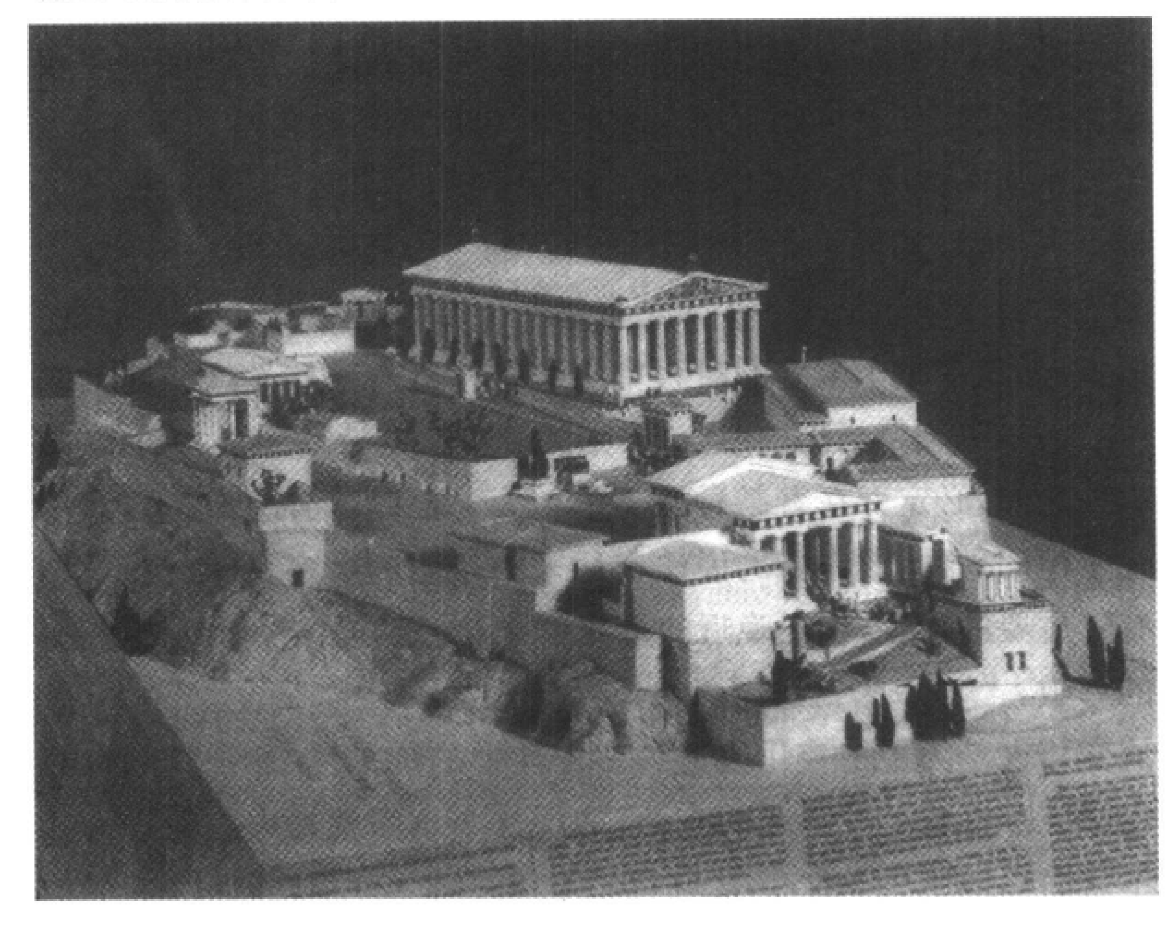


（形式）在无限定（质料）上的运用，毕达哥拉斯学派只是把音乐和医学看作他们更广泛概念，即万物都是数这个概念的生动展示。

毕达哥拉斯及其追随者的辉煌在某种程度上体现在他们对后来的哲学家尤其是柏拉图的影响上。柏拉图哲学的许多内容在毕达哥拉斯的教导中已经得到了表述，包括灵魂的重要性和它三个层面的区分，以及数学的重要性，因为它关系到形式的概念。

雅典卫城模型

（皇家安大略博物馆）



解释变化的尝试

赫拉克利特

早先的哲学家们试图描述我们周围世界的构成要素。来自爱菲索的贵族赫拉克利特（约公元前540年—公元前480年）把注意力转向一个新的问题，即变化的问题。他主要的思想是“一切都处于流变之中”，他用如下的话表达了永恒变化的思想：“我们不能两次踏进同一条河流。”河流不断变化着，因为“新的水流不断地涌到你身上”。赫拉克利特认为，这种流变的思想应该不仅运用于河流，而且运用于所有的事物，包括人类的灵魂。河流与人类展示出一种令人迷惑的事实，他们变得不同以往又依然保持原样。我们踏进“同一条”河流，虽然新的河水不断流淌。一个成人和他小时候依然是同一个人。事物变化着因此呈现出各种不同的形式，但是在整个流变的过程中它们依然具有某些始终相同的东西。赫拉克利特指出，在这许多形式和单一的持续元素之间，在多和一之间，必定存在着某种基本的单元。他以富有想像的技巧阐述了他的理由，他许多的说法在后来柏拉图和斯多葛派的哲学中有着重要的位置；在更晚近的世纪里，他受到了黑格尔和尼采深深的尊敬。

流变与火　为了把变化描述为多样性中的统一性，赫拉克利特假定必定存在着某种变化的东西，他说这个东西就是火。但是他并不是简单地用火这个元素取代泰勒斯的水或者阿那克西米尼的气。赫拉克利特将火把握为事物的基本元素，这是因为火的行为方式暗示了变化过程是如何运作的。火自动地就是一个不足和过剩：它必须不停地添加［燃料］，它也不停地释放出某些东西，热、

烟或者是灰烬。火是一个转化的过程,由此添加进去的东西转化成其它的东西。对于赫拉克利特来说,简单地说某个基本的元素——例如水——是实在的基本本质,这是不够的;它没有回答这样一个问题,这个基本的物质是如何转变成不同的形式的。因此当赫拉克利特将火把握为基本的实在时,他不但确定了变化的东西是什么,他还发现了变化自身的原则。对赫拉克利特而言,说一切事物都处在流变之中就意味着世界就是一团"永恒的活火",它"燃烧和熄灭的分寸"使它处于永恒的运动之中。这些"分寸"的意思是在火的燃烧和熄灭之间的一种平衡。他用经济交换的话来描述这个平衡,"一切转化为火,火又转化为一切,就像黄金转化为货物,货物转化为黄金。"基于对交换的这种解释,赫拉克利特主张在自然界中没有什么东西真的消失了。如果黄金换成货物,黄金和货物都依然继续存在,虽然它们现在在不同的人手里。类似地,所有事物不断地交换着它们的形态,但它们也都继续存在。

由于变化或流变过程是有序的和平衡的,所以宇宙中有一种稳定性。产生和消失有同一个"分寸",如同实在是一团吸入和呼出都一样多的大火一样,所以世界的总量是不变的。这个总量包含了所有事物,它们都只是火的不同形态。流变和变化是火的运动,赫拉克利特称这个运动为"上升的路和下降的路"。火的下降的路解释了我们经验到的事物的生成。当火凝聚时变成湿气,随着压力的增大,湿气变成了水;当水凝结时就会变成土。在上升的道路上这个过程颠倒了过来,土转变成液体;从这个水中产生了各种各样的生命形态。在这个转化的过程中没有任何东西会永远地消失,因为就像赫拉克利特说的,"火生于土之死,气生于火之死,水生于气之死,土生于水之死。"通过对事物在火中永恒转化的描述,赫拉克利特认为他已经解释了一种基本的物质和世界上许多

不同的事物之间统一的原理。不过除了火的概念外，赫拉克利特还提出了另外一个很有意义的思想，这就是作为普遍规律的理性的思想。

作为普遍规律的理性　变化的过程不是杂乱无章的运动，而是神的普遍理性（逻各斯，logos）的产物。理性的观念来源于赫拉克利特的宗教信仰，他相信最实在的东西是灵魂，而灵魂最独特最重要的属性是智慧或思想。但是当他谈到神和灵魂时，他并不是在说独立的人格实体。对他而言只存在一种基本的实在，这就是火，赫拉克利特将火这个物质实体称作一或神。因此赫拉克利特是一个泛神论者——他认为神遍布于宇宙的所有事物中。在赫拉克利特看来，所有的事物都是火/神。既然火/神在所有事物之中，所以甚至人的灵魂也是火/神的一部分。由于智慧是火/神的最重要的属性，所以也是人的主要活动。但是无生命的事物也包含着理性的原则，因为火的物质也弥漫于它们之中。因为火/神是理性，而火/神又是一，弥漫于所有的事物，所以赫拉克利特相信火/神是普遍的理性。同样地，火/神统一了所有的事物，命令它们根据思想和理性的原则运动和变化。这些理性的原则包括规律的本质——所有事物固有的内在普遍规律。在他们在自身的本性中都拥有火/神因而拥有思想的能力这个意义上，所有人都分有这一普遍的规律。

从逻辑上讲，这种对我们理性本性的解释意味着我们所有的思想都是神的思想，因为在一和多之间、神和人之间存在着统一。我们所有人必定都拥有相同的知识，因为与神都有着类似的关系。甚至石头也部分地拥有神的理性，所以它们的运动遵循重力“规律”。但是众所周知，人类一贯都是意见不一、各行其是。赫拉克利特承认人类的这种不一致的事实，但是他说，“人们在清醒时共

同拥有一个有序的宇宙，但是在睡梦中，他们就返回到自己的世界中。”对赫拉克利特而言，“睡眠”意味着无思想甚至无知。如果人们的灵魂和心灵是神的一部分，他们是如何可能处于无知状态的，对此他并没有作出解释。虽然赫拉克利特的理论存在着局限性，但是它对以后的思想家产生了深远的影响。尤其是他确信的如下观点，对于所有思想的人们存在着一个可以达到的共同的宇宙，所有人都分享了神的普遍理性或普遍规律。在以后的世纪中，这个观念为斯多噶学派世界主义的思想——所有人都是平等的世界公民，因为他们都分有了一，分有了神的理性——提供了基础。在斯多噶学派看来，我们所有人在自身中都含有火的一部分，这火是神的火。这个概念为自然法的经典理论的形成提供了基础。自然法从赫拉克利特传到斯多噶学派，再传到中世纪的神学家们那里，最终推动了美国革命，期间经历了一系列的修改。甚至在今天自然法也是法学理论的一个重要组成部分。

对立面的冲突 虽然人类可以认识那支配所有事物的永恒智慧，但是我们并不留意它。所以我们显得对事物产生的原因缺乏理解。我们遭遇到世界中无意义的混乱，被善与恶压迫着，我们渴望和平，那意味着冲突的结束。在这里赫拉克利特令我们不安，因为在他看来，斗争正是变化的本质。我们在世界中看到的对立面的冲突不是一个灾难，而是所有事物永恒的处境。根据赫拉克利特的观点，如果我们能够展示变化的整个过程，我们会看到，“战争是普遍的，正义就是斗争，所有事物都是通过斗争和必然性产生的。”从这个观点出发，他说，“相反的东西结合在一起，不同的东西造成最美的和谐。”甚至死亡也不是一个灾难，因为“在死后有着他们意想不到的东西等着他们。”通过对斗争和无序问题的处理，赫拉克利特一再地强调在一中可以发现多的统一。因此，表面

上脱节的事件和矛盾的力量实际上密切地处于和谐之中。所以他说，人们"不知道变化的东西是如何与自身相一致的。这就是对立面冲突的调和，就像乐弓和七弦琴。"火自身就展示了对立面的这种冲突，事实上它也依赖于此。火就是对立面的冲突。多在一中出现统一。在一中"上升的路和下降的路是同一条路"，"健康和疾病是一个东西"，"在我们身上生和死、醒和睡、年轻和年老是同一个东西。"对立面冲突的解决依赖于赫拉克利特如下的主要假设：没有什么东西会永远消失，它只是改变了自己的形态。永恒的火遵循着理性，以一定的分寸运动着，所有的变化都要求对立的和不同的事物。然而，"对于神来说，所有事物都是美的、善的、正确的，但是人们则认为有些东西是错的，有些东西是正确的。"赫拉克利特并没有因为他相信存在着一个人格化的神，它认定所有的事物都是善的而得出上述结论。相反，赫拉克利特认为，"同意一切是一，这是明智的"，一是在多种形式之中形成和表现出来的。

巴门尼德

巴门尼德是比赫拉克利特年轻一些的同代人。他大约出生在公元前510年，他的一生大部分时间是在埃利亚度过的。这座城市位于意大利的西南部，是由希腊的流亡者们建造的。他在这座城市的多个领域享有盛名，他为埃利亚的人们制定了法律，建立了一个新的哲学学派即埃利亚学派。巴门尼德对他的前辈们的哲学观点深感不满，他提出了一种非常引人注目的理论：整个的宇宙只有一个东西，它从不变化，没有任何部分，永远不可毁灭。他把这个单一的东西称作一（One）。虽然事物在世界中似乎有所变化，例如一个小小的橡树种子长成一棵橡树。虽然世界上似乎有各种

各样的事物，例如有石头、树木、房子和人。但是在巴门尼德看来，所有这些变化和多样性都只是一个幻觉。不管现象怎样，只存在一个单一的、不变的、永恒存在的东西。为什么巴门尼德要提出一个与现象截然相反的理论呢？原因就在于他更加信服于逻辑推理而不是眼睛看到的东西。

巴门尼德理论的逻辑从如下一个简单的陈述开始，要么存在者存在，要么存在者不存在。例如，母牛存在，但是独角兽不存在。通过进一步的考虑，巴门尼德认识到我们只能断言上面这个陈述的前半部分，即存在者存在。因为我们只能对存在的东西形成概念、谈论它，而不能对不存在的东西形成概念并谈论它。我们有谁能够对不存在的东西在头脑中形成一个形象？因此在巴门尼德看来，我们必须拒斥任何暗含着存在者不存在的观点。巴门尼德然后揭示了这个观点的几个隐含的意思。首先他指出不存在变化。我们已经知道，赫拉克利特认为一切都处在永恒的变化之中；而巴门尼德则持完全相反的观点。我们通常观察到事物通过产生和消失而变化着。例如当一个小小的橡树种子长大了，一棵橡树就产生了；当它死亡了时，它就不存在了。虽然事物如此这般地呈现在我们的眼前，但是巴门尼德指出，这个所谓的变化过程在逻辑上是有缺陷的。我们先是说树不存在，然后又说它存在，接着我们再一次说它不存在。这里我们在开始和最后都说到了存在者不存在这个不可能的观点。从逻辑上来说，我们不得不拒斥这个所谓的变化过程，把它看作一个巨大的幻象。因此，没有什么东西是变化的。

类似地，巴门尼德指出，世界是由一个不可分的东西构成的。不过我们通常也是观察到世界包含许多不同的东西。例如，假设我看到一只猫坐在地毯上。这个通常的知觉告诉我猫和地毯是不

同的东西，而不仅仅是一团没有分别的物质。但是这种通常的物理差别的观点在逻辑上也是有缺陷的。我其实是在说在猫爪子的下面不存在猫，而从它的爪子到头才存在猫，在猫的头顶之上不存在猫。因而当我划分猫的物理界限时，我在开始和最后都说到了存在者不存在这个不可能的观点。因此我必须拒斥所谓的物理差异的事实，再次把它看作一个幻象。简而言之，只有一个不可分的东西存在。

巴门尼德运用类似的逻辑指出一必定是不动的：如果它运动的话，它在它原来的地方将不存在，这包含了存在者不存在这样一个不合逻辑的断言。巴门尼德还指出一必定是一个完满的球体。如果它在任何一个方向上是不规则的——就像保龄球上钻有三个洞，这将在保龄球里边产生一个不存在的区域。这也会错误地断言某物不存在。

即使我们接受了巴门尼德论证的逻辑力量，我们也很难去除我们常识的观点，即世界展现了变化和多样性。我们到处都看到事物处于流变之中，对我们来说它代表了真正的变化。但是巴门尼德拒斥这些通常的思想，坚持在现象与实在之间作出区分。他说，变化和多样性是混淆了现象和实在。在现象与实在的区分之后的是巴门尼德另外一个同样重要的区分，即意见与真理之间的区分。现象只能产生意见，而实在是真理的基础。常识告诉我们，事物似乎处在流变之中，因此处在一个持续的变化过程之中。然而巴门尼德说，这个建基于感性的意见必须被理性的活动所取代。理性能够辨别出关于事物的真理，告诉我们如果存在着一个单一的实体，所有东西都是由它构成的，那么就不可能存在运动或变化。在某种程度上，当泰勒斯说一切都来源于水的时候，他也提出了这个观点。泰勒斯暗示说，事物的现象并没有向我们展示实在

的构成物质。但是巴门尼德明确地强调这些区分，它们在柏拉图的哲学中产生了决定性的作用。柏拉图接受了巴门尼德存在的不变性的根本思想，由此进一步提出他的真理的理智世界和意见的可见世界之间的区分。

巴门尼德在65岁时由他主要的学生芝诺陪同前往雅典。传说他与年轻的苏格拉底进行了对话。巴门尼德关于变化和多样性的极端观点不可避免地招致了人们批评性的质疑和嘲笑。捍卫这些观点、反击其论敌的任务落在了巴门尼德的学生芝诺的身上。

芝诺

芝诺大约在公元前489年出生在埃利亚。当他陪同巴门尼德访问雅典时，他已经40岁了。为了捍卫巴门尼德，芝诺的主要策略是揭示关于世界的所谓常识会导致比巴门尼德的观点更荒唐的结论。例如，毕达哥拉斯学派拒斥巴门尼德所接受的一个基本的假设，这就是实在是一。相反他们相信事物的多元性——存在着大量分离的各自独立的事物——因而运动和变化是实在的。他们的观点似乎更加接近于常识和感官的验证。但是芝诺所追随的埃利亚学派要求在现象与实在之间作出区分。在巴门尼德和芝诺看来，要想进行哲学探讨，我们必须不仅要察看世界，为了理解它，还必须思考它。

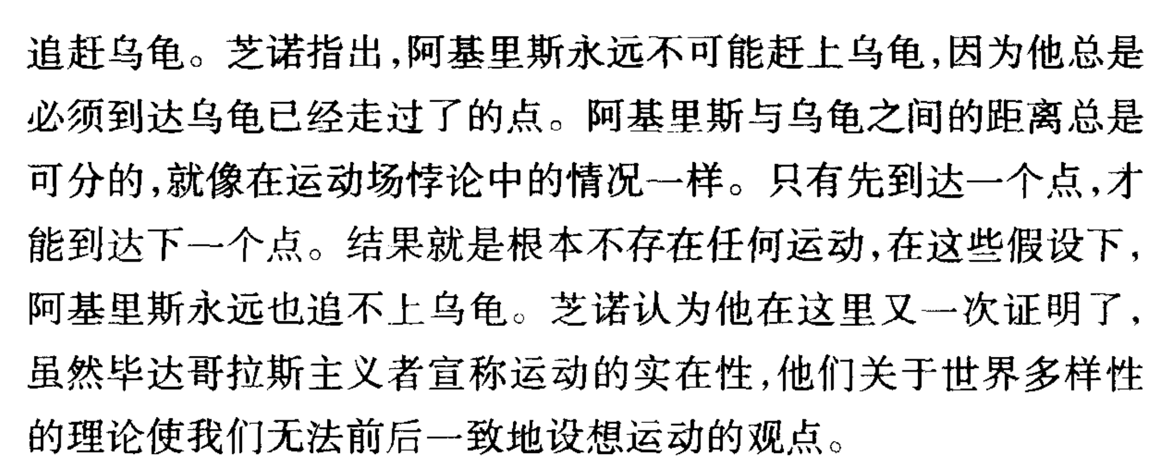
芝诺强烈地感到我们的感官没有为我们提供关于实在的任何线索，它只是为我们提供了关于现象的线索。所以我们的感官没有给我们提供可靠的知识，而只是意见。他用一个黍米种子的例子展示了这一点。如果我们把一粒黍米的种子丢到土里，它会无声无息。但是如果我们把半蒲式尔的种子倒到地上，就会有声音。芝诺从这个差异总结说，我们的感官欺骗了我们。因为要么一粒

种子落下时有声音，要么许多种子落下时没有声音。所以要达到事物的真理，采取思想的方式要比采取感性的道路更加可靠。

芝诺的四个悖论 为了回击巴门尼德的批评者们，芝诺用悖论的形式表达了他的论证。关于世界的常识观点采用了两个主要的假设：(1)变化通过时间发生。以及(2)物体的多样性是通过空间扩展的。芝诺追随巴门尼德，他当然也拒斥这两个假设。为了反驳常识的观点，芝诺暂时先接受上面的两个假设，然后揭示出从中产生的悖论。结果实际上如此荒唐，以至于常识的观点再也不是表面上那么通常。通过对照，巴门尼德关于一的观点似乎是对世界更合理的解释。芝诺提出了四个主要的悖论。

1. *运动场悖论*。根据运动的这个悖论，一个奔跑者从跑道的起点到终点要穿越一系列的距离单位。但是芝诺问，在这个例子中发生了什么？这里存在任何的运动吗？根据毕达哥拉斯学派的假设，跑步者要穿越跑道必须在有限数量的时间内穿越无限数量的点。但是关键的问题是，一个人如何能够在有限的时间里穿过无限数量的点呢？跑步者要达到跑道的终点，就必须首先达到跑道的中间点；但是从起点到中间点又可以分成两半，要想达到中间点，跑步者必须首先达到那个四分之一的地方。同样从起点到四分之一点之间的距离也是可分的，这个分割的过程必定可以无限进行下去，因为分割后总是有剩余，而剩余的部分还是可分的。所以，如果跑步者不首先到达在那之前的一个点，他就不能到达那个点，而如果有无数的点，那么他就不可能在有限的时间里穿越无限数量的点。由于这个原因，芝诺总结说，运动并不存在。

2. *阿基里斯追乌龟的悖论*。这个悖论与运动场悖论很类似。让我们想像在迅捷的阿基里斯和缓慢的乌龟之间举行一场赛跑。由于阿基里斯是一个骄傲的人，他让乌龟先出发一段距离，由他来



追赶乌龟。芝诺指出，阿基里斯永远不可能赶上乌龟，因为他总是必须到达乌龟已经走过了的点。阿基里斯与乌龟之间的距离总是可分的，就像在运动场悖论中的情况一样。只有先到达一个点，才能到达下一个点。结果就是根本不存在任何运动，在这些假设下，阿基里斯永远也追不上乌龟。芝诺认为他在这里又一次证明了，虽然毕达哥拉斯主义者宣称运动的实在性，他们关于世界多样性的理论使我们无法前后一致地设想运动的观点。

3. *飞矢悖论*。当射手瞄准一个靶子射箭时，那支箭运动吗？毕达哥拉斯主义者承认空间的实在性与可分性，他们会说，运动的箭在每个时刻都占据了空间中的一个特殊的点。但是如果一支箭在空间中占据了和它的长度相等的一个位置，那么这正是我们说一支箭不动时表达的意思。由于飞矢必定总是在空间中占据这样一个等于它的长度的位置，它必定总是处于静止状态。此外，正如我们在运动场的例子中看到的，任何量都是无限可分的。所以飞矢占据的空间是无限的，如此，它必须与所有其它的事物相重合，在这个情况下，所有事物都必定是一而不是多。因此运动只是一个幻象。

4. *运动的相对性悖论*。想像三辆相同长度的大客车，它们在相互平行的道路上。每一辆车的一边都有 8 个窗户。一辆车静止不动，其它两辆车以相同的速度朝相反的方向运动。在插图 1 中，A 车静止不动，B 车和 C 车以相同的速度朝相反的方向运动，直到它们到达插图 2 显示的位置。为了到达插图 2 中表示的位置，B 车的前部要超出 A 车 4 个窗户，而 C 车的前部则需要超出 B 车全部 8 个窗户。每个窗户代表一个距离单位，通过每一个这样的窗户需要一个单位的时间。现在，B 车只通过了 A 车的 4 个窗户，而 C 车则通过了 B 车的 8 个窗户。既然每个窗户都代表了相同的单

位时间，因此可以得出 4 个单位的时间等于 8 个单位的时间，或者 4 个单元的距离等于 8 个单元的距离，这是很荒唐的。不论这个论证存在着怎样的内部混乱，芝诺主要的观点就是运动没有清晰的定义，它是一个相对的概念。

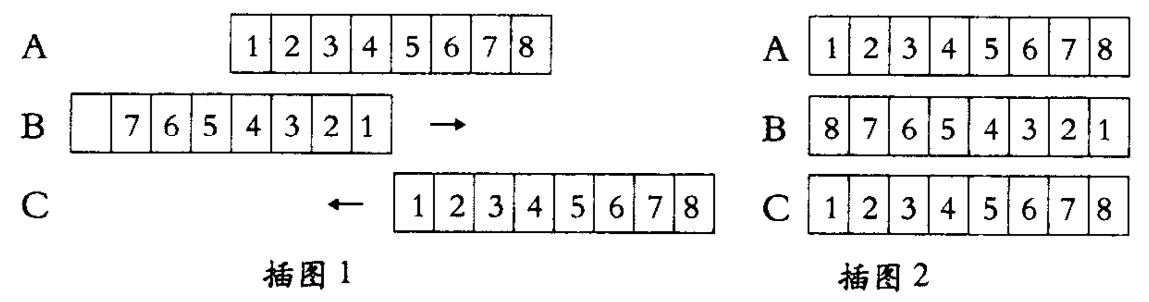


插图 1　　插图 2

在所有这些论证中，芝诺仅仅是针锋相对地攻击了巴门尼德的反对者的观点，他认真地接受他们多元世界的假设——例如，在其中一条线或者时间是可分的世界。通过把这些假设推导到它们的逻辑结论，芝诺试图证明多元世界的思想将使人陷入不可解决的荒谬和悖论之中。因此，他重申了巴门尼德的论题：变化和运动乃是幻象，只有一个存在者，它是连续的、物质的、不动的。尽管有芝诺勇敢的努力，但是关于世界的常识观点依然存在，它促使后来的哲学家们采取了一个不同的方式来解决变化和恒定之间的问题。

恩培多克勒

恩培多克勒在他的家乡西西里岛的阿格里琴托非常受人尊敬，他的生卒时间大概是公元前 490 年—公元前 430 年。他的兴趣和活动广泛，从政治学和医学到宗教和哲学。传说为了让人们永远记住他的光辉形象，恩培多克勒跳进埃特纳火山口结束了自己的生命，这样他的身体就不留下任何痕迹，人们会以为他升天了。他以诗的形式写作哲学，其中只有一小部分保留了下来。我们从中看到的与其说是一种原创的新哲学，不如说是将他的前辈

们已经说过的东西重新作了整合。恩培多克勒认为对运动和变化赞成与反对的论证都有各自的价值。他并没有采取任何一方的观点,而是聪明地把两方的观点结合了起来,这是对他的前辈们的哲学贡献进行结合的第一次尝试。由此他发现了一种协调的方式,使得我们既可以说存在着变化,同时也可以断言实在从根本上来讲是不变的。

恩培多克勒在如下的观点上是同意巴门尼德的,即存在是永生的、不可毁灭的,它仅仅只是。他写道:“从绝对没有实存的东西不可能产生任何存在;而存在的毁灭也是完全不能实现也不可想像的;因为它将一直存在下去,不论什么人把它放在什么条件下。”但是,恩培多克勒不像巴门尼德,他不同意实存之物仅仅由一构成。我们要接受一的概念就必须否认运动的实在性,可是对于恩培多克勒来说,运动的现象是如此显而易见、引人注目,不容否认。因此他拒斥了一的观念。恩培多克勒同意巴门尼德存在是永生的不可毁灭的观点,但是他争辩说,存在不是一而是多。不变的、永恒的东西是多。

在恩培多克勒看来,我们看到经验到的物体事实上是生成的,也会被毁灭。但是这样的变化和运动之所以可能,是因为物体是由许多物质微粒组成的。因此虽然物体能够变化,就像赫拉克里特说的那样,但是它们由之构成的微粒是不变的,就像巴门尼德谈论的一那样。但是这些微粒包括什么呢?恩培多克勒认为这些微粒包括四种永恒的物质元素,即土、气、火、水。他通过重新解释泰勒斯和阿那克西米尼的哲学发展了这一思想,他们各自强调水与气这两种最原初的元素。恩培多克勒遵循古希腊的传统,强调土、气、火、水这四种基本的元素,拓展了泰勒斯和阿那克西米尼的理论。他相信这四种元素是不变的永恒的,永远也不能转化为其他

的东西。用来解释我们看到的物体中的变化的，是四种元素的混合，而不是它们的转化。他写道，“只存在混合以及混合之物的相互交换。”土、气、火、水是不变的微粒，它们混合在一起形成物体，这就使得我们在日常经验中看到的变化成为可能。

恩培多克勒对土、气、火、水的解释只是他的理论的第一个部分。第二个部分是对推动变化过程的特殊的力的解释。伊奥尼亚学派假定自然物质自身就转化为各种各样的物体。只有阿那克西米尼试图用气的稠密和膨胀的理论来具体地分析变化的过程。恩培多克勒则与之形成鲜明对照，他假定在自然中存在着两种力，他称之为爱和恨（也可以说和谐与争吵）。它们就是导致四种元素互相混合后来又互相分离的力。爱的力导致元素相互吸引，形成某种特殊的形式或者某个特殊的人。恨的力导致事物的解体。因此四种元素混合在一起或者互相分离，这取决于出现了多少爱或者恨。事实上，恩培多克勒相信自然在不同时间不同程度上显示的爱和斗争形成一个循环。恩培多克勒用诗意的风格表达了这一永不停止的循环，他写道：

> 这个过程在人的肢体里可以清楚地看到：在一个时候，身体的各部分在生命洋溢的季节里通过爱而结合成一个整体。而在另一个时候，残酷的争执把他们拆散，各自在生命的边缘踯躅。植物和住在水里的鱼、住在山上的野兽、展翅飞翔的鸟，全都是这样。

这个循环有四个阶段。在第一阶段爱出现了，而恨则完全没有。四种元素完全地混合在一起，被爱的原则和谐地统治着。在第二阶段潜藏在旁边的恨的力量开始侵蚀事物，不过此时爱依然比恨多。在第三个阶段，恨开始占据统治地位，各个微粒陷入不和，开始分离。在最后的阶段只呈现恨，土、气、火、水所有的元素都各自

分离,成为固有的四组物质。诸元素准备好,当爱的力回来吸引诸元素和谐地结合时,就再一次开始了新的循环。这个过程不断持续,永无止境。

阿那克萨戈拉

阿那克萨戈拉(公元前500年—公元前428年)出生在一个叫克拉左美奈的海滨小城,它现在是在土耳其境内。后来他来到雅典伴随执政官伯里克利。他主要的哲学贡献是提出了心灵(奴斯,nous)概念,他把它和物质区分开来。阿那克萨戈拉同意恩培多克勒的观点,所有存在的产生和消灭都仅仅在于已经存在的物质的混合与分离。但是他拒斥恩培多克勒含糊的有些神秘的爱与根的思想,据说各种物体是藉着它们形成的。在阿那克萨戈拉看来,世界和它的所有物体存在着一个完美的秩序和复杂的结构;所以,必定存在着某个有知识有力量的存在者把物质世界组织成这个样子。阿那克萨戈拉在他的心灵或奴斯概念中所设想的就是这样一个理性的原则。

根据阿那克萨戈拉的看法,实在的本质最好被理解为是由心灵和物质构成的。在心灵影响物质的形状和行为之前,物质就已经存在了,它是各种各样物质实体的混合,它们都是永恒的,不可毁灭的。甚至当这种原初的杂乱无章的物质被分割成实际的物体时,每个部分都包含着其它所有元素"种子"的微粒。例如雪就既包含了黑又包含了白,而它之所以被称作白只不过是因为白在其中占了统治地位。在某种意义上,每个部分都包含了全体实在,因为,每个部分之中都有所有元素的"一部分"。

根据阿那克萨戈拉的观点,这个杂乱无章的物质是通过分离这一过程而形成各种各样的事物的,这个分离是通过心灵的力量

发生的。特别地，心灵首先产生了一个旋转的运动，形成了一个旋涡，它扩展开来，使得越来越多的原初物质卷入进来。这促使各种实体的“分离”。这个旋涡运动最初将物质分成两大部分，一部分物质包含热、光明、稀薄和干燥，另一部分物质包含冷、黑暗、稠密和潮湿。这个分离的过程永远不断地持续下去。特定的事物总是由诸物质结合而成的，在其中某种特定的物质占了统治地位。例如，潮湿的物质元素支配了水，但是在水中也存在所有其它的元素。阿那克萨戈拉在他最后的作品被保留下来的残篇中描述了这一过程，他说：

> 过去曾经存在的东西，现在存在的东西，将来会存在的东西，全部都是心灵的安排。现在分开了的日月星辰的旋转，以及分开了的气和以太的旋转，也都是心灵的安排。……就是这个旋转造成了分离，于是稠密与稀薄分开，热与冷分开，明与暗分开，干与湿分开。其中有多种事物的多种成分。

阿那克萨戈拉强调事物持续的混合，他说“没有什么东西是完全与其它东西相分离的，除了心灵。”力导致的旋涡运动解释了核心部分的稠密和潮湿，周边部分的稀薄和热的出现，即土和气的出现。旋转的力也导致了红热的石块从土中撕裂，被抛入天空之中，这就是恒星的起源。大地最初是泥泞的，后来被太阳烤干，空气中的微生物使它肥沃。甚至是现在，所有的事物也是由于心灵而充满生气的，包括植物生命和人类的感性知觉。心灵无处不在，或者像阿那克萨戈拉说的，心灵“存在于每一个其它事物存在的地方，存在于周围的物质中。”

虽然阿那克萨戈拉把心灵作为宇宙中和人的身体中的推动力或者控制力，但是他对心灵实际作用的解释是有限的。一方面心灵不是物质的创造者，因为他认为物质是永恒的。此外，他在心灵

中没有看到自然世界的任何目的。在特殊事物的起源上，心灵的角色似乎是一个机械主义的解释，主要是通过“分离”的过程来解释。事物是物质原因的产物，心灵似乎除了最初的推动运动，就没有任何特别的作用。

亚里士多德后来区分了不同种类的原因，他对阿那克萨戈拉的观点的评价有褒有贬。他把阿那克萨戈拉和他的前辈作了比较，那些前辈把事物的起源归结为自发性和随机。根据亚里士多德的观点，当阿那克萨戈拉说“理性显现出来——在动物中，同样也遍及自然——作为秩序和所有安排的原因时，他像是个与他的前辈们形成鲜明对照的冷静的人。”但是，亚里士多德又说，阿那克萨戈拉只是在“很小的程度上”使用了他的心灵概念。他的批评是，“阿那克萨戈拉把理性作为产生世界的一个神圣机械。当他不能够区别什么导致一个东西必然存在时，他就会把理性拉进来，但是在其它情况下他把事物归于理性之外的东西。”阿那克萨戈拉似乎只是解释了物质如何需要它的旋涡运动，而把自然的秩序归之于这个运动的产物。

然而阿那克萨戈拉所谈论的理性在哲学史上产生了深远的影响，因为他把一个精神的原则引入了事物的本质之中。他区分了心灵和物质。他或许还没有将心灵描述为完全非物质的，但是他将心灵与物质区分了开来，并且心灵对物质有所作用。他宣称，心灵不像物质，“它不与其它任何东西相混合，是单独的、独立的。”心灵不同于物质的地方在于它是“所有事物中最精细的，最纯的，它知道每一个事物，具有最大的力量。”因而，物质是合成的，而心灵则是单一的。但是阿那克萨戈拉并没有区分两个不同的世界——心灵的世界和物质的世界——而是将它们看作总是相互关联的。所以他写道，心灵存在于“每一个事物存在的地方”。虽然

阿那克萨戈拉没有展开他的心灵概念的所有可能性，但是这个概念注定会对此后的希腊哲学产生巨大的影响。

原 子 论 者

留基波和德谟克利特形成了一种关于事物的本质的理论，它与某些当代的科学观点有着惊人的相似。然而今天我们很难把留基波和德谟克利特各自对这个理论的贡献区分开。他们作品的绝大部分都佚失了，但是我们至少知道留基波是原子论学派的创立者，而德谟克利特则对这个理论进行了详尽的阐述。留基波与恩培多克勒（公元前 490—公元前 430 年）是同时代的人，但是除此之外我们对他的生平一无所知。德谟克利特出生在色雷斯的阿布德拉，据说他活了 100 岁，从公元前 460 年到公元前 360 年。他的知识广博，辛勤地试图清楚地表述他抽象的原子理论，这一切都使得留基波不可避免地黯然失色。不过我们必须认为是留基波提出了原子论的主要观点，这就是，所有事物都是由运动在虚空中的原子构成的。

原子和虚空

根据亚里士多德的描述，原子论的产生是想要克服埃利亚学派拒斥空间的逻辑结果。巴门尼德否认存在任何独立的事物，因为到处都是存在，在这种情况下整个的存在是一。尤其是他否认非存在或虚空的存在，因为说存在着虚空就是说虚空是某种存在。他认为我们不可能说存在着无。留基波形成了他的新理论，明确反对埃利亚学派对空间或者虚空的处理。

留基波肯定了空间的实在性，从而为一种关于运动和变化的

连贯理论的提出准备了条件。使巴门尼德的空间概念陷入困境的是,他认为任何存在的东西都必须是物质的,因此如果空间存在,那么它也必定是物质的。而留基波则认为,我们可以肯定空间的存在,同时无须说空间是物质的。所以他把空间描述为像一个容器,它可以在某个地方是空的,在另一个地方被充满。空间或虚空作为一个容器可以是物体移动的场所,留基波认为很显然我们没有任何理由否认空间的这一特性。没有这个空间的概念,留基波和德谟克利特就不能发展他们的如下观点:万物都是由原子构成的。

在留基波和德谟克利特看来,事物的本质在于无限数量的微粒或者叫做原子的单元。留基波和德谟克利特赋予这些原子两个主要的特性,这也是巴门尼德认为一所具有的,它们是不可毁灭性和永恒性。巴门尼德说过,实在是个单一的一,而原子论者现在说,存在着无限多的原子,每一个原子自身是绝对致密的。这些原子不包含任何的虚空,因此是彻底坚固的,是不可分的。它们存在于空间之中,并且在形状和大小上相互区别。由于它们太过微小,所以是不可见的。因为这些原子是永恒的,所以它们不是被创造的。因此自然只包含两种东西:空间(它是一个真空)和原子。原子在空间中运动,它们的运动使它们形成了我们经验到的物体。

原子主义者认为无须解释原子最初是如何在空间中运动起来的。他们认为这些原子最初的运动类似于灰尘在光线中向各个方向的飞速运动,即使没有风推动它们,灰尘也会这样。德谟克利特说不存在绝对的"上"或"下",由于他并没有把重量赋予原子,所以他认为原子可以朝各个方向运动。我们所知道的事物在原子的运动中都有其起源。最初原子在空间中运动着,它们是单个的单元。它们不可避免地相互碰撞。在有些情况之下,它们的形状使

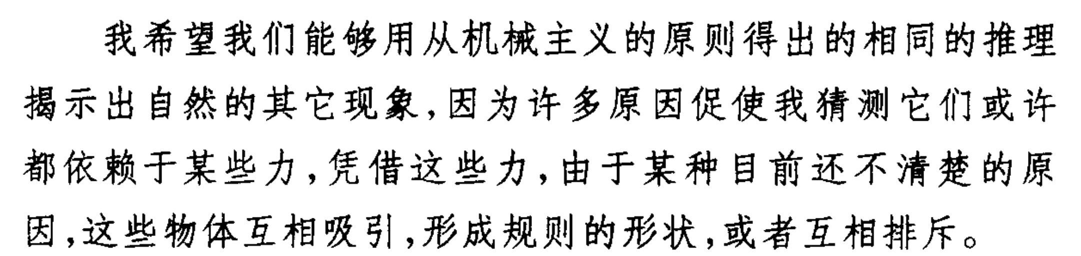
它们能够结合在一起，形成团，阿那克萨戈拉称之为旋涡。在这里，原子论者类似于毕达哥拉斯学派，毕达哥拉斯学派说，万物都是数。事物就像数一样是由可以相互结合的单元构成的；对于原子论者来说，事物仅仅是各种不同原子的结合。数学的描述和物理的描述是类似的。

最初原子存在于空间中。每个原子就像巴门尼德的一，但是虽然它们是不可毁灭的，它们处于永恒的运动之中。原子论者把土、气、火、水描述为不断变化的原子的不同聚合物——它们是由最初单一的原子运动的产物。这四种元素并不像早先的哲学家所认为的那样是所有其它事物的最初根源，它们本身也是绝对原初物质原子的产物。

原子论者对事物的本质提出了一个机械论的概念。对他们来说，所有事物都是在空间中运动的原子相互碰撞的结果。他们的理论没有为目的或设计留下任何余地，他们把所有实在都机械地还原到原子，拒斥任何的创造者或设计者。他们认为没有必要解释原子的来源，也没有必要解释推动原子的最初运动。因为这些起源的问题总是可以问下去，甚至是对于上帝我们也可以这么问；赋予物质的原子以永恒的存在似乎是最令人满意的解决方法。

留基波和德谟克利特设想的原子理论在历史上造成了长期的影响。这个原子论的理论是如此顽强，虽然它在中世纪衰落了，但在文艺复兴时期却又复活了，并且为接下来几个世纪的科学提供了自己的工作模式。伊萨克·牛顿（1642—1727）在写作他著名的《数学原理》①时依然用原子论的术语思考。在这部著作里他推导了行星、彗星、月球和海洋的运动；他在 1686 年写道：

① 指牛顿的《自然哲学的数学原理》。——译者注



> 我希望我们能够用从机械主义的原则得出的相同的推理揭示出自然的其它现象，因为许多原因促使我猜测它们或许都依赖于某些力，凭借这些力，由于某种目前还不清楚的原因，这些物体互相吸引，形成规则的形状，或者互相排斥。

虽然牛顿假设是上帝推动了事物运动起来，他对自然的物理分析却仅限于在空间中运动的物质的机械原则。在牛顿之后原子论一直占据支配地位，直到量子理论和爱因斯坦为当代科学提供了一种新的物质概念，它否定了原子不可毁灭的属性。

知识理论和伦理学

除了描述自然的结构，德谟克利特还关注其它两个哲学问题：知识问题和人类行为问题。德谟克利特是个彻底的唯物主义者，他认为思想也可以用解释其它现象的方式来解释，即它也是原子的运动。他区分了两种不同的知觉，一种是感性的知觉，一种是知性的知觉，它们都是物理过程。当我们的眼睛看到某个东西时，它其实是由物体造成的“影响”，是物体的原子的流射，从而形成了一个“影像”。这些事物的原子影像进入眼睛和其它感觉器官，对灵魂产生了影响，而灵魂自身也是由原子构成的。

德谟克利特进一步区分了两种认识事物的方式：“存在着两种形式的知识，真实的知识和暗昧的知识。属于后者的是视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉。但是真实的知识与这完全不同。”区别这两种思想的东西是，“真实的”知识仅仅依赖于对象，而“暗昧的”知识则受到了那个人身体特定条件的影响。例如两个人都会同意他们品尝的是苹果（真实的知识）。但是他们可能对苹果的味道意见不一（暗昧的知识），一个人说苹果是甜的，另一个人说苹果是苦的。所以根据德谟克利特的看法，“我们通过感官不能知道

任何确定的真理,我们所知道的只是那些按照身体的倾向和进入或抵抗身体的事物的倾向而变化的东西。"不过德谟克利特还是承认感觉和思想是相同类型的机械过程。

关于伦理学,德谟克利特为人类行为提出了一系列雄心勃勃的规则。总的来说,他认为生活最令人向往的目标是快乐,我们最好通过在所有事情上的适度和文化上的教养来获得它。随着伦理学成为哲学最关注的问题,哲学也走到了它主要的一个分水岭,哲学的第一个时期结束了,在第一个时期主要的问题是自然的秩序。现在人们提出一个更加尖锐的问题:他们应该如何行动。

2 智者派与苏格拉底

第一批希腊哲学家主要考虑自然;而智者派和苏格拉底则将哲学的关注点转到了对人类的研究。他们不去问事物的最终原则是什么那样一些关于宇宙的大问题。他们所问的问题更加直接地相关于道德行为。从突出的科学关注到基本伦理问题的这一转变可以由下述原因得到部分的解释;前苏格拉底哲学家们并没有成功地达到任何统一的宇宙概念。他们提出对自然的各不相同的解释,这些解释似乎无法调和。赫拉克利特说自然由多种实体构成,所有事物都处于持续变化的过程中。巴门尼德则持对立的观点,他论证实在是单一的、静止的实体,是一,运动和变化只是由事物的现象投射于我们感官而引起的幻觉。如果这些相互矛盾的宇宙

论在破解自然之谜遇到的困难所产生的仅仅是一种理智上的疲乏，那么哲学也许就会在这里止步不前了。事实上，对事物最终原则的争论产生了一种怀疑主义的倾向，人类理性是否有能力发现自然的真理？但是这种怀疑主义哲学为一个新方向提供了推动力。因为怀疑主义自身成了认真考虑的主题。

哲学家们现在不再就各种自然理论争论不休，他们开始致力于人类知识的问题。他们问，我们有没有可能发现一个普遍的真理？各个人种和社群的文化差异进一步加剧了这个问题。从而真理的问题与善的问题深深地纠缠在一起。如果人们没有能力认识到任何普遍的真理，那么还能够存在一个普遍的善的概念吗？这场新争论主要的两派是智者派和苏格拉底。

智者派

在公元前5世纪前后雅典出现了三个杰出的智者，他们是普罗泰戈拉、高尔吉亚和塞拉西马柯。他们这群人或者是作为游历教师来到雅典的，或者是像埃利斯的希庇亚的情况那样，作为使节而来到雅典的。[①] 他们特别地称自己为智者，或者"有知识的人"。他们来自于不同的文化，普罗泰戈拉来自色雷斯的阿布德拉，高尔吉亚来自南西西里岛的林地尼，塞拉西马柯则来自卡尔亚冬。他们对雅典人的思想和文化进行了一种新的审视，提出了一些尖锐的问题。特别是，他们迫使雅典人考虑自己的观念和习俗是建基

---

① 三人中高尔吉亚曾作为林地尼的使节在雅典发表演说，说服了雅典与林地尼结盟反对叙拉古，其余两人为游历四方的教师；希庇亚则常代表埃利斯城邦出使雅典和其它城市，也是一个智者。——译者注



于真理还是建基于传统的行为方式。雅典人在希腊人与野蛮人之间，以及在主人与奴隶之间作出的区分是有充足的根据还是仅仅基于偏见？智者们不仅居住在不同的国家，有着不同的习俗，他们还通过对多种文化事实的观察收集了大量的信息。他们对不同文化广博的知识使他们怀疑达到任何绝对真理的可能性，而社会或许就是靠这种真理来规范人们的生活的。他们迫使富有思想的雅典人考虑希腊文化是建基于人为的规则(nomos)还是自然(physis)。他们令雅典人追问自己的宗教和道德规范是依照传统的从而是可变的，还是自然的因而是永恒的。智者们无疑对人类本质进行了更加深刻和细致的探讨，尤其是我们如何获得知识以及我们如何规范自己的行为。

智者派主要是一些有实际经验的人，他们尤其善于语法、写作和公开讨论。这些技能使他们唯一有能力满足雅典社会生活中的一种特殊的社会需要。在执政官伯利克里(公元前490—429年)的领导下，雅典旧有的贵族统治被民主制取代了。人们的政治生活得到强化，自由的公民参与政治讨论，以使自己适合承担领导的角色。但是旧有的贵族教育体系主要建基于家庭传统，不能胜任人们新的民主生活。在宗教、语法领域以及对诗歌的细致解释方面，人们没有接受到严格的理论训练。智者们进入这一文化真空，他们在教育上的实践兴趣填补了这个迫切的需要。他们成为广受欢迎的演讲者，是新式教育的主要源泉。使他们特别受人追捧的的首先是他们精于修辞学，就是令人信服的演说。在民主的雅典，说服力对任何一个想要爬到领导层的人都是一个政治上的必须品。智者派就拥有满足这一需要的技能。

智者派的声誉最初很好。他们训练人们清晰而有力地表述自己的思想，提供了很好的服务。在集会时，允许无技能的人们相互

争论会是一个灾难，他们既不能有效地表述自己的思想，也不能发现对手的论证中的错误。但是修辞学就像是一把刀，在争论中它既可以为善良所用，也可以为邪恶所用——被用来切面包或被用来屠杀。一方面，那些拥有说服力的人可以使用这种力量影响听众的心理，使他们采纳一个好的想法。但另一方面，有说服力的演说者可以使那些道德上成问题的思想被广为接受，他们对这些思想有着特殊的兴趣。智者派固有的怀疑主义极大地推动了修辞学从值得赞扬的运用转变到令人遗憾的运用。没有多久，智者派的怀疑主义和相对主义使他们受到了怀疑。没有人能够由于他们训练律师们为讼案的每一方作辩护——一种被称作背反论(antilogic)的技术而批评他们。人们当然应该让自己的辩护提供出像检举人用来反对他们的同样多的技巧。只要说服的技术与对真理的追求结合在一起，人们就不会去与智者派争吵。但是由于他们把真理看作一个相对的问题，他们最终被指责为教导年轻人如何使一件坏事看起来很好，如何使不公正的案件看起来公正。此外，他们有了这样的名声，把年轻人从好的家庭里带走，把他们导向对传统宗教与伦理观点批判的破坏性分析。令他们的名声更糟的是，不同于早先哲学家的形象，早先的哲学家从事哲学没有任何经济方面的考虑，他们是无私的思想家。相反，智者派为他们的教学索取费用，这使得柏拉图轻蔑地称他们为“销售灵魂食品的商人”。

普罗泰戈拉

在来到雅典的诸多智者当中，阿布德拉的普罗泰戈拉(约公元前490—420年)是年纪最长的，在许多方面他也是最有影响的。他以下面的这一陈述而广为人知，“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度。”就是说，一个人是他或她作出的所有判断的最终标准。这意味着任何我可能达到的关于

事物的知识都被我的人性的能力所限制。普罗泰戈拉不考虑任何神学的探讨，他说，“关于神，我既不能认识到他们是否存在，也不能认识到他们是什么样子的；因为阻碍我的认识的因素有很多：问题的晦涩，人生的短暂。”普罗泰戈拉说，知识受到我们各种知觉的限制，这些知觉是因人而异的。如果两个人观察同一个对象，他们的感觉会各不相同。因为每个人相对于这个对象的位置就不同。类似地，同一阵风吹向两个人，一个人会觉得凉，一个人则会觉得暖。我们不能以简单的方式回答这阵风是否是凉的。它事实上对一个人是凉的，对另一个人是暖的。因而，说一个人是所有事物的尺度就是说我们的知识被自己的知觉所限制。如果在我们内部的某个东西使我们有所区别地知觉事物，那么不存在什么标准来检验一个人的知觉是不是对的，另一个人的知觉是否是错的。普罗泰戈拉认为，我们通过自己各种各样的感官知觉到的对象必定具有不同的人各自知觉到的属于它们的所有属性。由于这一原因，我们不可能发现一个事物的“真正”性质是什么；一个事物具有和人们知觉到的那样多的特性。这样，我们就没有办法区分一个事物的现象和它的实在。基于这一知识理论，我们不可能达到任何绝对的科学知识，因为不同的观察者之间存在着固有的差异，这使得我们每个人对事物的观察各不相同。普罗泰戈拉总结道，知识对每个人而言都是相对的。

当普罗泰戈拉谈到伦理学时，他认为道德判断也是相对的。他倾向于认为法律的观点反映了每一个文化想在所有人中建立道德秩序的普遍愿望。但是他拒绝认为存在着任何适合于所有人类行为的统一的、所有人在任何地方都可以发现的自然法律。他区分了自然和习俗，他说法律和道德规则不是基于自然，而是基于习俗。每个社会都有它自己的法律和道德规则，没有什么方法来断

定这个社会的法律和道德规则的对错。但是普罗泰戈拉没有将这一道德相对主义推到极端的观点，即认为每个个人都能够断定对他或她而言什么是道德的这种观点。相反，他持一种保守的观点，认为城邦制定法律，而每个人应该接受它们，因为这些法律是能够制定出来的最好的法律。其他的社群或许有不同的法律，这个城邦的个人或许想到不同的法律，但是在这两种情况下，并不是说它们就是更好的法律：它们只不过是不同的。因而，为了一个和平的有秩序的社会，人们应该尊重和支持自己的传统精心发展出的习俗、法律和道德规则。在宗教问题上，普罗泰戈拉持类似的观点：我们不能确定地知道诸神的存在及其本质，不过这并不妨碍我们对神的崇拜。普罗泰戈拉相对主义有趣的结果是他保守的结论，年轻人应该被教育接受和支持自己社会的传统，这不是因为此传统是正确的，而是因为它使一个稳定的社会成为可能。尽管如此，毫无疑问普罗泰戈拉的相对主义严重地打击了人们发现真知之可能性的信心。他的怀疑主义招致了苏格拉底和柏拉图的严厉批评。

高尔吉亚

高尔吉亚（公元前 5 世纪后期）于公元前 427 年从他的母邦利昂提尼作为使节来到雅典。他对真理所持的观点如此极端，以至最终放弃了哲学，而转向了修辞学的训练与教学。他的极端观点不同于普罗泰戈拉的观点，因为普罗泰戈拉说，相对于不同的观众，所有事物都是真的；而高尔吉亚则拒绝承认任何真理的存在。高尔吉亚吹毛求疵地运用埃利亚哲学家巴门尼德和芝诺所使用的推理类型，提出了特别的观点，（1）无物存在，（2）如果有某物存在，它也无法被认识，（3）即使它可以被认识，也不能被传达。以

第三个观点为例,他论证说,我们用语言进行交流,但是语言只是符号或信号,符号与它所代表的事物是绝不相同的。因此,知识就不能被传达。通过这种推理,高尔吉亚认为他能够证明上述全部的观点,至少他的推理与和他意见相左的人的推理一样严密。他确信不存在任何可靠的知识,当然也不存在任何真理。

高尔吉亚放弃哲学之后转向了修辞学,他试图将之作为说服的技术加以完善。在修辞学和说服术的这种结合中,传统认为他运用心理学和暗示的力量发展了欺骗术。先前他已经得出结论说,没有任何真理,所以他也就很乐意把这种说服的技术用于他选择的任何一个实际的目的上了。

塞拉西马柯

在《理想国》中,塞拉西马柯被刻画为智者,他断言不正义比正义的生活更可取。他并不把不正义看成性格的缺陷。相反,塞拉西马柯将不正义的人从正面看作在性格和智力上更优越的人。他说,事实上,不正义不只是在小偷这种可怜的水平上"获利"(虽然在这里也会有利可图),而且尤其对那些将不正义推行到完善程度的人有利,并使他们成为城邦或国家的首领。只有傻子才追求正义,正义只能导致软弱。塞拉西马柯主张,人们应该以一种事实上是毫无顾忌地自作主张的方式去肆意追求他们自己的利益。他将正义看作对更为强大的兴趣,他相信这"或许是正确的"。他说,法律是由统治集团为了自己的利益而指定的,这些法律规定了什么是正确的。在所有相似的国家中,"正确"的观念意味着同一个东西,因为"正确"仅仅是以权力建立起来的,反映了统治集团的利益。所以,塞拉西马柯说,"合理的结论就是'正确'的东西在任何地方都是一样的:都是更强大的集团的利益。"

这里有一个从道德到权力的还原。这是智者派的怀疑主义不可避免的结果，这使得他们对真理和伦理抱有相对主义的态度。苏格拉底主要考虑的就是阐明智者派的逻辑矛盾，重建真理概念，为道德判断建立一些牢固的基础。

苏 格 拉 底

许多雅典人误把苏格拉底看作智者，事实上苏格拉底是智者派最尖锐的批判者。令苏格拉底被等同于智者的，部分是他对任何主题无情的分析——智者们也运用了这一技术。然而在苏格拉底与智者派之间存在着一个根本的差异。智者派吹毛求疵以表明对于一个问题的任何一方都可以作出同样好的论证。他们是怀疑主义者，他们怀疑是否存在任何确定的或可靠的知识。此外他们总结说，既然所有知识都是相对的，道德标准也是相对的。相反，苏格拉底对他持续的讨论持有不同的动机。他坚定地追求真理，他认为自己的任务就是为确定的知识寻找基础。他也试图发现善的生活的基础。苏格拉底在追求自己的任务时，发明了一种达到真理的方法：他将认识和行动联系起来，所以认识善就是行善。在这个意义上，“知识就是美德”。所以，不像智者派那样，苏格拉底致力于讨论，不是为了破坏真理这一目的，也不是为了推进律师和政客们实用的技巧，而是为了获得真理和善的实质性概念。

苏格拉底的生平

苏格拉底于公元前470年出生在雅典。历史上很少有某个时间的某个地方像此时的雅典出现了如此多的天才。到这个时候，剧作家埃斯库罗斯已经创作了他的一部分伟大的戏剧作品。剧作

家欧里庇得斯和索福克勒斯这时候还是小孩子，他们以后创作的伟大的悲剧可能很是引起苏格拉底的注意。伯里克利这时还是个年轻人，他将会开创民主的伟大时代和艺术的繁荣。苏格拉底应该看过帕特农神庙和菲狄亚斯①的雕塑，它们就是在他活着时开工并完成了的。到这个时候，波斯已经被打败，雅典已经拥有强大的海军力量，基本上控制了爱琴海。雅典达到了前所未有的强大和辉煌。虽然苏格拉底成长于一个黄金时代，但在垂暮之年他目睹了雅典在战争中的失败，而他自己的生命也在狱中结束。他活了71岁。在公元前399年，苏格拉底遵从法庭对他的判决喝下了毒药。

苏格拉底没有写作任何东西。我们关于他所知道的绝大部分东西都是由他的三个著名的年轻的同代人记载下来的，他们是阿里斯托芬、色诺芬以及最主要的柏拉图。从这些资料里看，苏格拉底显得是一个热心的天才，不仅理智上严格得出奇，为人也富有热情，喜爱幽默。他体格健壮，身体有很强的忍耐力。阿里斯托芬在他的喜剧《云》里把苏格拉底描绘得像一个自负的水鸟，阿里斯托芬取笑他转眼珠的习惯，俏皮地提到他的“学徒们”及“思想的作坊”。而色诺芬所描绘的则是一个高贵的战士，他充满激情地探讨着道德所必须的东西，许多年轻人都受他的吸引，想从他这里获得建议。柏拉图肯定了对苏格拉底的这个一般的描绘。他还进一步把苏格拉底描绘为一个有着深深的使命感和绝对的道德纯洁的人。在《会饮篇》中，柏拉图讲述了一个漂亮的青年阿尔西比亚德斯是如何希望赢得苏格拉底的爱情，他想方设法要和苏格拉底单

---

① 菲狄亚斯（Phidias，约公元前490—432年），古希腊伟大的雕塑家。——译者注

独相处。但是，阿尔西比亚德斯说，“从来没有出现这样的情况；他只愿意用他通常的方式和我交谈，和我呆了一整天后，他会离开我走他自己的路。”苏格拉底在军队里比其他人更能够忍饥挨饿。其他人非常在意地把自己包裹得严严实实，用毡子或羊毛大衣盖住自己的双脚，以抵御冬日的严寒。而苏格拉底，阿尔西比亚德斯说，“就穿着他平常穿的一件衣服在那样的天气出门，他光着脚行走在冰面上比我们穿着鞋在冰面上行走还要轻快。”

苏格拉底有高度紧张并且持续地集中注意力的倾向。在一次战役中，他曾经站立着沉思了一天一夜，“直到黎明来临，太阳升起；在向着太阳做了一个祷告之后他才走开。”他经常从一个神秘的“声音”那里获得信息或警告，他称之为自己的灵异(daimon)。虽然这种“超自然的”征兆从小就侵袭着他的思想，但这很有可能只是苏格拉底的敏感，尤其是他对那些使得生活有价值的人类行为之道德品质的敏感所导致的幻觉。他必定非常熟悉早期希腊哲学家们的自然科学，虽然他在柏拉图的《申辩篇》中说过，“事情的真相就是如此，雅典人，我与对自然的思索没有任何关系。”对他而言，这样的思索让位于那些更紧迫的问题，即人的本性、真理和善。一个决定性的事件确认了苏格拉底的使命是做一个道德哲学家，这就是德尔斐神庙的神谕。故事是这样的，一个名叫凯勒丰的宗教狂热青年到德尔斐附近的阿波罗神庙去问，这世上是否还有人比苏格拉底更聪明；女祭司回答说没有。苏格拉底认为这个回答的意思是，他之所以是最聪明的，是因为他意识到并且承认自己的无知。以这个态度，苏格拉底开始了他对永恒真理和智慧的探求。



苏格拉底

（纽约公共图书馆图库）

作为哲学家的苏格拉底

由于苏格拉底自己没有写下任何东西，在严格意义上哪些观点可以归属于他，今天人们意见并不一致。我们对他的思想了解的最大来源是柏拉图的对话集，在这些对话中他是一个领导人物。但是长久以来一直存在的一个问题是，这里柏拉图所描绘的是苏格拉底真的教授过的东西还是在通过苏格拉底这个形象表达他自己的思想。有些人认为柏拉图对话录中的苏格拉底就是历史上的那个苏格拉底。这将意味着苏格拉底必须因为这些对话中包含的独创的哲学活动而获得好评。从这一观点看来，柏拉图的价值将只是在于他为保留、详细阐述和使苏格拉底的言谈精确化发明了书面的形式，对苏格拉底的思想作了一些润色。可是，亚里士多德对于苏格拉底和柏拉图对哲学的贡献作出了区分。亚里士多德将"归纳论证和普遍定义"归功于苏格拉底，而将相论——普遍的原型独立于特殊的事物存在，特殊事物只是它们的具体化——的发展归功于柏拉图。其实，争论在于是苏格拉底还是柏拉图发展了相论。因为亚里士多德自己对这个问题特别感兴趣，在学园里已经和柏拉图讨论过它，因此有理由认为他对苏格拉底和柏拉图的思想的区分是确切的。同时，柏拉图的一些早期对话似乎体现了苏格拉底自己的思想，比如《申辩篇》、《欧绪弗洛篇》。因此，对此问题最有道理的解决方法就是两种观点都接受。这样我们可以认为柏拉图早期的很多对话都是对苏格拉底哲学活动的描述，而柏拉图后期的对话则主要代表了他自己的哲学发展，包括形而上的相论的明确表达。在这个基础上，我们可以将苏格拉底看作一个原创的哲学家，他为理智的探询发展了一个新的方法。

苏格拉底要想成功地克服智者派的相对主义和怀疑主义，他

就必须为知识的大厦找到一个稳固的基础。苏格拉底在人之中，而不是在外部世界的事实中，发现了这个稳固的基础。苏格拉底说，内在的生活是一种独特活动的场所——这就是认知活动，这一活动导致行为上的实践活动。苏格拉底为了描绘这一活动，发展了灵魂或心智(psyche)的概念。对他而言，灵魂不是任何特殊的官能，也不是任何一种特别的实体。相反，它是理智和性格的能力；它是一个人有意识的人格。苏格拉底进一步表述了他的意思，灵魂是在"我们之中的，我们由于它而被断定是聪明的还是愚蠢的，是好的还是坏的"。通过以这些方式描述它，苏格拉底将灵魂定义为理智和性格的正常能力，而不是什么幽幻的实体。灵魂是人格的结构。虽然苏格拉底很难确切地描述灵魂究竟是什么，他还是确信灵魂的活动乃是去认识以及去影响甚至是指引和支配一个人的日常举止。虽然对苏格拉底而言灵魂不是一个事物(thing)，他还是可以说，我们最应该关心的就是去照料我们的灵魂，"使灵魂尽可能地好"。当我们理解了事实与幻想的分别时，我们就最好地照料了我们的灵魂，从而将我们的思想建基于真实的人类生活是怎样的这样一种知识上。那些已经达到了这一知识的人们正确地照料着他们的灵魂，他们将根据他们对真实的道德价值的知识而行动。简而言之，苏格拉底主要关注于好的生活，而不是纯粹的沉思。

对苏格拉底而言，灵魂概念的要点关涉于我们对一些词语意义的意识。认识到一些事物与另一些事物相矛盾——举例来说，正义不能够意味着伤害别人——就是一个典型的例子。灵魂仅仅通过运用自己的认知能力就可以发现它。因而当我们在行动中蔑视这种知识时，就会危害到我们自己作为人的本性，例如当我们伤害一个人而同时又完全意识到这一行为违背了我们关于正义的知

识的时候。苏格拉底确信人们可以达到可靠的知识,而且只有这样的知识才能成为道德的真正的基础。因而他的首要的任务就是为他自己和他的追随者澄清一个人是如何达到可靠知识的。

苏格拉底的知识理论:理智的助产术

苏格拉底确信达到可靠知识最可靠的方法就是通过受到训练的对话,苏格拉底在这种对话中就像一个理智的助产师。他称这个方法叫辩证法(dialectic),它表面上看来是个非常简单的技术。对话总是从一个问题最显而易见的方面开始。他相信通过对话的过程,交谈的各方将不得不澄清他们的观点,最终的结论将是一个意义清晰的陈述。虽然这个技术表面上看很简单,但当苏格拉底将之运用到人们身上时,任何人不久就会陷入令他们感到紧张的严酷之中,苏格拉底的讽刺也让他们很不舒服。柏拉图的早期对话就展示了这种方法,苏格拉底假装对一个主题一无所知,然后试图从其他人的言谈中抽出关于这一主题最完满的知识。他认为这一辩证的方法是理智的助产术。他的假设是通过逐步修正不完全或不确切的思想,我们就可以诱使任何人得出真理。他常常揭示出潜藏在一个人观点之下的矛盾——这种技术被称做问答法(elenchus)——从而迫使人们放弃自己方向错误的观点。如果人类心灵能够认识某些东西,苏格拉底则想要将之证明出来。因此他相信没有经过检验的观念是不值得拥有的,正如没有经过检验的生活是不值得过的。有些对话的结尾没有结论,因为苏格拉底关心的不是提出一系列教条式的思想强加给他的听众,而是引导他们通过一个思想的有序过程。

我们在苏格拉底的对话《欧绪弗洛篇》中发现了他的方法的一个很好的例子。对话发生在阿卡翁国王的府邸前,苏格拉底等

在那里希望可以发现是谁指控他不虔敬，这可是一项死罪。年轻的欧绪弗洛赶到那里向他解释说，他想指控自己的父亲不虔敬。苏格拉底用强烈的讽刺说幸好欧绪弗洛遇到了他，因为欧绪弗洛指控他父亲的罪名和苏格拉底面临的指控是一样的。苏格拉底辛辣地对欧绪弗洛说，“不是每个人都能像你现在这样正确地行事；只有拥有极高智慧的人才会这么做。”一个人只有确切地知道不虔敬是什么意思，他才能指控别人犯有这项严重的罪行。而指控自己的父亲犯有这项罪行将只能确证指控者知道他在谈论什么。苏格拉底表示对不虔敬的含义一无所知，他要欧绪弗洛解释它的意思，因为欧绪弗洛就是以这个罪名指控他的父亲的。

欧绪弗洛作出了回答，他将虔敬定义为“起诉犯罪的人”，而不虔敬就是不起诉他。苏格拉底对此回答说，“我没有要你从无数虔敬的行为中举出一两样来；我是要你告诉我虔敬的概念是什么，正是它使得一切虔敬的行为成为虔敬的。”由于他的第一个定义并不令人满意，欧绪弗洛再次尝试说，“凡是令诸神喜悦的就是虔敬的”。但是苏格拉底指出，诸神也相互争吵，这表明诸神之间对于什么是更好的什么是更糟的意见不一。因而，同一个行动可能令一些神感到喜悦却并不令另一些神喜悦。所以欧绪弗洛的第二个定义也不充分。欧绪弗洛试图修正，他提出了一个新的定义，“虔敬就是诸神全都喜爱的，而不虔敬就是诸神全都痛恨的”。但是苏格拉底问，“诸神是因为一个行动是虔敬的而喜爱它，还是因为诸神喜欢这个行动它才是虔敬的？”简而言之，虔敬的本质是什么？欧绪弗洛再次尝试说，虔敬乃是“正义的一部分，它与对诸神的侍奉有关”。苏格拉底再次问，对诸神的侍奉是怎样的，以迫使欧绪弗洛作出一个更加清晰的定义。到了这个时候，欧绪弗洛绝望地游移不定了，苏格拉底告诉他，“你不能起诉你年迈的父亲

……除非你确切地知道什么是虔敬和不虔敬”。当苏格拉底迫使他再一次作出一个更清晰的定义时，欧绪弗洛回答说，“下次吧……苏格拉底。我现在很忙，我得走了。”

这篇对话对于与虔敬有关的话题没有得出结论。但它是苏格拉底辨证方法的一个生动的例子，是对他关于哲学生活的概念的一个描绘。特别是它展示了苏格拉底对定义的独特关注，定义乃是清晰思想的工具。

定义 苏格拉底达到知识的途径最清晰地体现在定义的过程中。对他而言，一个定义是一个清晰而确定概念。苏格拉底意识到这样一个事实：虽然特殊的事件或事物在某些方面变化或消逝着，它们的某些方面却是同一的，从不变化从不消逝。这就是它们的定义、它们的本性。当苏格拉底问，“虔敬的概念是什么，是它使得一切虔敬的行为成为虔敬的”，他想要欧绪弗洛给出的就是这个永恒的意义。苏格拉底以一种相似的方法寻求正义的概念，由于它一个行动才成为正义的；寻求美的概念，由于它特殊的事物才可以被称作美的；寻求善的概念，由于它我们才认为一个人的行动是善的。例如，没有什么特殊的事物是完全美的；它之所以美只是因为它分有了更大的美的概念。此外，当一个美的事物消逝了，美的概念却依然存在。苏格拉底诉之于我们思考普遍理念而不仅仅是特殊事物的能力。

他认为无论我们思考什么东西，某种意义上我们都是在思考着两种不同的对象。一朵美的花首先是这一个特殊的花朵，同时它又是美的一般或普遍意义的一个例子或分有者。对苏格拉底而言，定义包含一个过程，通过这一过程我们的心灵能够区分思想的这两种对象，即特殊（这一个特殊的花朵）和普遍（美的概念，这朵花由于分有了它才是美的）。如果苏格拉底问，“什么是一朵美的

花?"或者"什么是一个虔诚的行动?"他一定不会满足于你指的是这朵花或这个行动。因为虽然美以某种方式与一个特定的事物相关联,但这个事物既不等于也没有穷尽美的概念。此外虽然各种美的事物互不相同,不论它们是花朵还是人,它们都被称作美的,因为它们都分有了美那个元素,由于它,它们才被称作美的。只有通过严格的定义过程,我们才能最终把握一个特殊的事物(这一朵美的花)和一个普遍的观念(美)之间的区分。定义的过程如苏格拉底所展示的,是一个达到清晰确定的概念的过程。

通过这个定义的技术,苏格拉底表明了真知识不仅仅是简单地对事实的考察,知识相关于我们在事实中发现永恒元素的能力,这些元素在这些事实消逝之后也依然存在。玫瑰花凋谢了美依然存在。对心灵来说,一个不完美的三角形暗示了那个三角形(的概念)①,不完美的圆则被看作近似于那个完美的圆(的概念),完美的圆的定义产生了清晰确定的圆的概念。事实可以产生概念的变化,因为没有两朵花是相同的。同样地没有两个人或两种文化是相同的。如果我们将我们的知识仅仅限制于未经解释的事实,我们的结论将是所有的事物都各不相同,不存在普遍的相似之处。智者派就是这么做的,他们搜集到的其它文化的一些事实,然后论证说,正义和善的所有的思想都是相对的。但是苏格拉底不愿接受这个结论。对他而言,人们之间事实上的差异——例如他们的身高、强弱和智力的差异——并没有抹杀他们都是人这个事实。他通过定义的过程,穿透特殊的人们显而易见的事实上的差异,发

① 原文是"the Triangle"、"the Circle",英文可以把一个具体名词字首大写,表示抽象的普遍概念。这里就是指三角形的概念和圆的概念。——译者注

现了是什么不顾这些差异使得每个人作为人。他的清晰的人的概念为他对人的思考提供了一个牢靠的基础。类似地，虽然存在着文化上的差异，存在着实际的法律和道德规则上的差异，苏格拉底说，法律、正义和善的概念依然可以像人的概念一样被严格地定义。面对我们周围变异的事实，苏格拉底并没有导向理智上的怀疑主义和道德上的相对主义，他相信从这些事实可以产生清晰而确定的概念，只要我们运用分析和定义的技术。

于是苏格拉底相信，在事实世界的后面，在事物之中，存在着一个我们可以发现的秩序。这使他将一种普遍地考察事物的方法引进了哲学，这就是对事物的一种目的论的概念——它认为每个事物都有一个功能或目标，都朝向善。例如，说一个人有一个可定义的本质也就是说一个特别的活动适合于他的本质。如果人是理性的存在者，那么理性地行动就是适合于他的本质的行为。由此，我们自然可以说人们应该理性地行动。通过发现每个事物的本性，苏格拉底相信他也可以发现事物中理智的秩序。从这个观点看，事物不仅有它自己特殊的本质和功能，这些功能在事物的整体安排中还有某种另外的目的。宇宙中存在着许多种事物，这不是由于偶然的混合，而是每个事物都各尽其职，所有的事物共同构成了有序的宇宙。很明显，苏格拉底可以区分出两个层次的知识，一个是基于对事实的观察(inspection)，另一个则是基于对事实的解释(interpretation)。分别地，一个是基于特殊的事物，一个是基于普遍的概念。

普遍的概念，诸如美、直线、三角形和人，在言谈中总是被使用，这个事实表明它们的使用实际上存在着某种实在的基础。这里很快就出现一个问题，这些普遍的概念是否是指某种像特殊的世界那样存在着的实在？如果约翰这个词是指存在于一个特定地

方的一个人,那么人这个概念是否也指存在于某处的实在?苏格拉底是否处理了这个普遍意义上的形而上学问题,这依赖于我们认为是柏拉图还是苏格拉底是它的创立者。柏拉图当然教导说,这些概念化的相是最实在的存在者,它们独立于我们看到的特殊事物而存在,特殊事物只是分有了这些相。亚里士多德则拒斥相单独存在的理论,他论证说,从某种意义上普遍的相只存在于我们经验到的实际的事物之中。他也表明苏格拉底并没有把这些相和事物分离开来。如果在柏拉图的对话录中苏格拉底不是相论的创立者,那么他依然是一位形成了隐藏于可见世界背后的理智秩序的思想的人物。

苏格拉底的道德思想

对苏格拉底而言,知识和德性是同一个东西。如果德性相关于"使灵魂尽可能地善",那么我们首先就有必要知道什么使灵魂善。因此善和知识就密切相关。但是苏格拉底对于道德所说的不止于此。他实际上将善与知识等同起来,他说,认识善就是行善,知识就是德性。通过将知识和德性等同起来,苏格拉底也就认为罪恶或邪恶乃是知识的匮乏。正如知识就是德性,罪恶也就是无知。这个推理的结论使苏格拉底确信没有人会明明知道而去故意犯罪。他说,罪行总是不自觉的,是无知的产物。

把德性与知识等同,罪恶与无知等同,这似乎与我们最基本的人类经验相矛盾。常识告诉我们即使我们知道一个行为错了,我们还是会去做,因此我们是故意而自愿地犯错误的。苏格拉底承认我们会做坏事。但是他不认为人们是明知故犯。苏格拉底说,当人们做坏事时,他们总是以为可以从中得到什么好处。

当苏格拉底把德性和知识等同起来,他头脑中考虑的德性概

念有着特殊的含义。对他而言，德性意味着实现一个人的功能。作为一个理性的存在者，一个人的功能就是理性地行事。同时，每个人都不可避免地为他的灵魂追求着幸福或好的生活。这一内在的好生活，“使灵魂尽可能地好”，只有通过某种合适的行为方式才能达到。因为我们有着对幸福的渴求，我们就会选择我们的行动以希望它们带来幸福。哪种行动或者什么行为可以带来幸福？苏格拉底认识到有些行动表面上带来了幸福，但实际上却并非如此。因此我们常常选择那些本身很成问题的行动却以为它们可以带来幸福。小偷或许知道偷窃是错误的，但是他们依然行窃，希望以此获得幸福。类似地，我们追求权力、生理的快感和财富，以为它们是成功和幸福的标志，却混淆了幸福的真正基础。

不过罪恶和无知的等同与常识毕竟不相违背，因为苏格拉底所说的无知关涉到一个行动产生幸福的能力，而不是指行动自身。这是一个人心灵的无知，它不知道它该怎么办才可以“使灵魂尽可能地好”。因此过错就是对一种行为不确切的估计造成的后果。某种事物或快感可以带来幸福就是这种不确切的期待。所以过错之所以是无知的产物，显然就是因为它指望它愿意做它不能够做的事情。无知包括看不到某些行为并不能产生幸福。要借助于对人类本性真正的知识才知道要想幸福什么才是必须的。这还要借助于对事物和行为类型的真正知识以知道它们是否能够实现对幸福的追求。这就要求我们的知识能够区分那些表面上能带来幸福的东西和那些实际上能带来幸福的东西。

所以，说罪恶是无知、是不自觉的，就是说没有人会故意选择破坏、损毁他的人性。甚至当我们选择痛苦，我们也是希望这种痛苦能够带来德性，实现我们的人的本性——这个本性追求着它自己好的生活。我们总是认为我们在正确地行事。但是我们的行为

是否正确则依赖于它们是否与人性相和谐,这是一个真知的问题。此外,因为苏格拉底相信人性的基本结构是恒定的,所以他也相信有德性的行为也是恒定的。这就是他克服智者派的怀疑主义和相对主义的基础。苏格拉底制定了这样的方向,即道德哲学将贯穿西方文明的整个历史。他的思想被柏拉图、亚里士多德和基督教神学家们修改,但它依然是理智和道德的支配性的传统,围绕着它发展出了各种理论。

苏格拉底的审判和死亡

苏格拉底确信我们最该关心的就是照料我们的灵魂,他把一生大量的时间都用在审视他自己的生活和其他雅典人的生活和思想上。当雅典在伯里克利统治下是一个稳固的强大的民主社会时,苏格拉底可以追求他作为一个"牛虻"的使命而没有遭到什么反对。他无情地在人们无序的行为之下追寻确定永恒的道德秩序。这一追寻要么令人愤怒,要么令人愉快,这也为他带来从事于悖论的智者这个名声。更糟糕的是,人们认为他的思想太没有拘束,对于那些雅典人避讳的敏感问题也进行追问。然而,雅典人在经济和军事上还是强大的时候,苏格拉底还是可以随他的喜好去追问事物而不受惩罚。但是,随着雅典的社会风气转向危机和挫折,苏格拉底就再也不能逃脱处罚了。他在上层社会的年轻人中发展辨证技能的努力使人们怀疑他的早先的作为——尤其是对道德习俗、宗教和政治行为的追问。但是他的行为直到雅典与斯巴达的战争期间才被认为是明显有害的。

与这场战争相关的一系列的事件最终导致了对苏格拉底的审判和处死。有一个事件是阿尔西比亚德斯的叛变,他是苏格拉底的学生。阿尔西比亚德斯的确去了斯巴达并给了斯巴达人与雅典

人作战的有价值的建议。不可避免地，许多雅典人认为苏格拉底在某种程度上应该为阿尔西比亚德斯的行为负责。苏格拉底发现自己与500人会议分歧严重，他是其中的一个成员。他们面临的问题是有8位军事领导人被指控在亚吉努撒群岛附近的一次海战中玩忽职守。雅典军队虽然最终赢得了这场战争，但是他们也付出了高昂的代价，损失了25艘战舰和4000名士兵。导致这场战争代价高昂的8位首领被要求受审判。但是，500人会议不是一个一个地确定每一位将军的罪责，而是命令一次性地投票表决这八个人全体是否有罪。起先会议抵制这一动议，认为它违反了正常的会议程序。但是当检举人威胁说除了将军们还要起诉会议成员时，就只有苏格拉底还坚持原来的意见，其他会议成员都屈服了。将军们后来被认定有罪，其中六个已经被监禁起来的人被立刻执行了死刑。这些事件都发生在公元前406年。在公元前404年，随着雅典的衰落，苏格拉底再一次发现他面临着强大的反对势力。在斯巴达人胜利的压力下，雅典成立了一个30人团起草新的法律。但是这个30人团很快蜕变成一个强暴的寡头统治集团，他们专断地迫害伯里克利民主秩序的拥护者，为自己聚敛财富。仅仅过了一年，这个寡头集团就被暴力推翻了，雅典重新建立起了民主的秩序。但是很不幸，被推翻的寡头集团里有一些人是他的好友，尤其是克里提亚斯和查米德斯。这是他被指控有罪的另一个根据，如同在先前阿尔西比亚德斯的案件中他因为是叛徒的老师而被判入狱一样。到这个时候，人们对苏格拉底的愤怒已经发展到对他的不信任。大概在公元前399年，苏格拉底被控受审判，第欧根尼・拉尔修记载，他被指控的罪名是，“(1)对于城邦所崇拜的神不虔敬，而是引进新的陌生的宗教惯例；(2)更有甚者，腐蚀年轻人。”指控者要求判处苏格拉底死刑。

苏格拉底听到对他的指控后本来可以选择自动流放。但是他依然留在雅典，在法庭上为自己辩护。法庭的陪审团由500人组成。柏拉图的《申辩篇》记载下了他对自己的辩护，它是对他理智活动的光辉证明。它有力地揭露了原告们的动机和他们指控根据的不充分。他强调他漫长的一生都奉献给了雅典人，他提到了他的军旅生涯和在审判将领们的事件中对500人会议章程的维护。他的辩护是有力论证的典范，完全建立在对事实的描述和对理性过程的要求的基础上。当他被判有罪时，他还有机会提议给自己定什么罪。苏格拉底确信自己是清白的，确信他这样的生活和对雅典人的教导是有价值的，他提议雅典人应该奖赏他，让他得到他应得的。苏格拉底把他自己和"在奥林匹克比赛中赛马、赛车夺冠的人"相比，他说，"这样的人只是似乎让你们很快乐，但是我真的令你们很快乐。"因此他说，他的奖赏应该是"由城邦出钱供养他"，这个荣誉只被授予声名显赫的雅典人、将军、奥林匹克冠军和其他杰出的人。陪审团被他的傲慢激怒了，最后判处他死刑。

最后，他的朋友们试图让他越狱逃跑，但是苏格拉底坚决不从。正如他拒绝在陪审团面前提及他的妻子和年幼的孩子们来打动他们一样，现在他也不会被他的学生克里托的请求打动，克里托曾说，他不想自己也得想想他的孩子们。他如何能够取消他曾经教导别人的东西，改变自己的信念？他相信永远也不能对真理反复无常。苏格拉底相信逃跑就是违抗、伤害雅典人以及他们的法律和程序。这是一个错误的目标。法律对他的审判和死刑并无责任；有责任的是他那些被误导的原告们，是阿尼图斯和美勒托。因此，他遵从法庭对他的判处，强调了他对法律和程序的尊重。

柏拉图在他的《斐多篇》中描绘了苏格拉底喝下毒药后最后的时刻，"苏格拉底摸了一下他自己，说等药力抵达心脏，他就完

了。他已经开始变冷……说出了最后的话，‘克里托，我必须向阿斯克勒比俄斯献祭一只公鸡；千万别忘了’……这就是我们这位朋友的结局，我认为他是我们这个时代所有人中间最好、最聪明、最正直的人。”

3 柏拉图

柏拉图对知识的全面论述是如此有力，以至于他的哲学成为西方思想史中最有影响的流派之一。不像他的前辈们关注于单个的主要问题，柏拉图将人类思想所关注的主要思想都综合进了一个连贯的知识体系中。最早先的希腊哲学家米利都学派的学者们主要关注的是物质自然的构造，而不是道德的基础。类似的，埃利亚的哲学家巴门尼德和芝诺的主要兴趣是论证实在是不变的、单一的，是一。另一方面，赫拉克利特和毕达哥拉斯则将实在描述为总是变化的，充满流变，是由多种不同的东西构成的。苏格拉底和智者派则对物质自然不甚关心，而是将哲学引入了道德的舞台。柏拉图的巨大影响产生于他将所有这些不同的哲学关注点置入一

个统一的思想体系之中的方式。

柏拉图的生平

柏拉图于公元前428/27年生于雅典，伯里克利就死于这之前的一年，这一年苏格拉底大概42岁。雅典文化欣欣向荣，柏拉图的家庭也是雅典的名门望族，他幼时接受的教育包括雅典文化的丰富要素，涉及艺术、政治和哲学。他父亲的血统追溯到雅典的老国王们，在他们之前则是波塞冬神。他的母亲珀里克提俄涅是查米底斯的姐姐，克里底亚的侄女，这两个人都是伯罗奔尼撒战争中随着雅典的衰落而出现的短暂的寡头统治时期的领导者。在柏拉图幼年时期，他的父亲就去世了，他的母亲改嫁给了皮里兰佩，后者是伯里克利的一个好朋友。与显贵人物们之间的这种密切联系使柏拉图的家庭不同寻常。尤其是在他母亲这一边，其祖先曾是立法者梭伦的一个朋友，而她家族的另一个远亲则是公元前644年的执政官。

在这样一个家庭环境中，柏拉图从公共生活中学到了很多东西，在他早年就培养了一种为公共政治服务的责任感。但是柏拉图对雅典民主的态度也受到了他在伯罗奔尼撒战争最后一个阶段里看到的东西的影响。他看到这种民主不能够产生伟大的领导者，他也看到了它对待雅典城邦最伟大的公民苏格拉底的方式。柏拉图出席了对苏格拉底的审判，并且愿意为苏格拉底的罚金作担保。雅典的失败和他的老师苏格拉底被判死刑，这些可能导致了他对民主制的失望，转而开始构思新的政治统治的概念，在这种政治统治中，统治者和知识适当地结合在一起。柏拉图总结说，如同在一艘船上，领航员的权力是建基于他的航海知识的，国家这艘船也应该被某个有充分的知识的人来领航。他在《国家篇》中详



细地发挥了这一主题。

柏拉图在公元前387年他大概40岁的时候，在雅典建立了学园。在某种意义上这是在欧洲历史上出现的第一所大学，柏拉图领导学园并管理其事务一直持续了20年。学园的主要目标是通过原创性的研究追求科学的知识。虽然柏拉图尤其关注于对未来统治者的教育，不过他确信他们的教育必须包括严格的理智活动，他这里是指科学研究，包括数学、天文学与和声学。学园对科学的强调和柏拉图同时代的伊索克拉底①形成鲜明对照，后者采用了更加实用的方法来训练青年们的社会生活。伊索克拉底几乎不使用科学，他认为纯粹的研究没有丝毫的实际价值或人文主义的益处。但是柏拉图将数学纳入他的课程，他认为，为那些将掌握政治权力的人所做的最好的准备是对真理或科学知识超功利的追求。一群出色的学者加盟学园造成了超过以前毕达哥拉斯学派数学知识的明显的进步，而且这一活动导致著名的数学家欧多克索率领他在西季库斯的学园加入了柏拉图在雅典的学园。

苏格拉底的被处死使柏拉图对政治的幻想从内心深处破灭了，使他个人从积极的公共活动中退出来。不过柏拉图继续教导说，严格的知识对统治者的训练而言是必须的。他由于这一观点而获得了广泛的名声，他被邀请前往叙拉古教导年轻的僭主狄奥尼索斯二世，他至少前往那里三次。他的努力并没有成功，因为他这个学生的教育已经开始得太晚了，而性格也太软弱。柏拉图在他的成熟时期继续创作，同时继续在学园活动，直到公元前348/47年他80岁上去世。

---

① 伊索克拉底(Isocrates)是柏拉图的朋友，曾先于柏拉图创办过一所学校，主要讲授雄辩术和修辞学，该学校存在的时间很短。——译者注

与学生交谈的柏拉图
（科比斯·柏特曼图库）

柏拉图在学园的讲授没有任何笔记。因为他的讲授从来没有讲稿，它们也从来没有出版，虽然他的学生们做的笔记被人们传阅

着。例如亚里士多德于公元前367年在他18岁上进入学园时，他就对柏拉图的讲授作了笔记。不过柏拉图创作了20多部哲学对话，最长的一部有200多页。学者们对这些对话创作的先后年代争论不休，但是它们现在基本上被分为三组。第一组是早期作品，它们由于其对伦理问题的关注而通常被认为是苏格拉底的对话。这其中包括《申辩篇》、《克里托篇》、《卡尔米德篇》、《拉凯斯篇》、《欧绪弗洛篇》、《欧绪德谟篇》、《克拉底鲁篇》、《普罗泰戈拉篇》和《高尔吉亚篇》。第二组包括《美诺篇》、《会饮篇》、《斐多篇》、《国家篇》以及《斐德若篇》，在这些作品中，相论和形而上学理论得到了详细的说明。柏拉图在其晚年创作了更多技术性的对话，它们经常展示出一种浓厚的宗教信念；它们包括《泰阿泰德篇》、《巴门尼德篇》、《智者篇》、《政治家篇》、《斐莱布篇》、《蒂迈欧篇》和《法律篇》。我们找不到任何一本书可以为我们提供柏拉图思想的图解式的整理。不同的对话处理着不同的问题，而他的许多处理方式随着时间的流逝也发生了变化。然而在这些对话中还是存在着支配性的主题，下面我们就来讨论它们。

知识理论

柏拉图哲学的基础是他对知识的解释。我们已经看到，智者派对我们获得知识的能力持怀疑的观点。他们相信，人类知识建基于社会习惯和个人的感觉。从一种文化或一个人到另一种文化或另一个人，“知识”会发生变化。然而，柏拉图坚决反对这种观点。他确信，存在着不变的普遍的真理，而人类理性也可以把握它们。在他的对话《国家篇》里，柏拉图生动地用洞穴的寓言和分割线的隐喻来作他的例子。

洞穴

柏拉图让我们想像一些人住在一个巨大的洞穴中，他们的手脚从小就被束缚而不能移动，甚至都不能转头，因而他们只能看到他们前面的东西。在他们后面是一块高地，从这些囚徒所在的地方陡峭地隆起。在这个高地上有另外一些人，他们扛着人造的东西来来回回地走动，那些人造物包括用木头、石头和其它各种材料做成的动物和人的形象。在这些走动的人后面是一团火，再后面是洞穴的出口。那些被缚的人只能看到他们前方洞穴尽头的洞壁，他们既不能互相看见，也不能看见那些走动的人及其后面的火。囚徒们唯一能看见的是他们前面洞壁上的影子，这些影子是由在火前走动的人们投射到洞壁上的。囚徒们从来没有看见扛着物体的人和那些物体。他们也没有意识到那些影子只是其它东西的影子。当他们看到一个影子并听到从洞壁传来的某个人的回声，他们假定声音来自那个影子，因为他们没有意识到其它任何东西的存在，如此，这些囚徒所认作实在的只是洞壁上的影子。

柏拉图问，如果其中有个囚徒挣脱了束缚，站立起来，转过身去，向前走并直视火光，将会发生什么事情？他所有的动作都将极端痛苦。假定他被迫看着那些被搬动的物体和它们在洞壁上投下的他熟悉的影子。他不会发现这些真实的物体比那些影子较少愉悦他的眼睛，较少有意义吗？如果他直视火光本身，他的眼睛不会疼吗？此刻毫无疑问他会努力逃离他的解放者，回到那些他能清楚地看见的东西，他确信那些影子要比他被迫在火光中看见的物体更清楚。

假定这个囚徒不能回转，而是被强行拖着走过陡峭崎岖的通道直到洞穴口，直到已经被带到阳光下他才被放开。阳光对他眼

睛的刺激令他如此疼痛,他将不能看见他现在被告知是真实的任何东西。要经过一段时间他的眼睛才能适应洞穴外的世界。他将首先认出一些影子,他将会觉得很熟悉它们。如果是一个人的影子,他先前在洞穴的墙壁上就已经看过。然后,他将看到人们与各种东西在水中的倒影,这将代表他知识的一个巨大进步。因为曾经只知道是一团黑乎乎的模糊的东西,现在他能够看到线条和色彩这些更精确的细节。一朵花的影子对于花实际是什么样子,告诉我们的很少。但是花在水中的倒影为我们的眼睛提供了每一个花瓣和它各种各样的颜色的更清晰的影像。然后他将看到花本身。当他抬眼向空中看时,他首先发现更容易看到夜晚的天体,看着月亮和星星而不是看着白天的太阳。最终,他将直视天空中的太阳而不是它在其它任何东西中的反射。

这一非凡的经验将逐渐使这个被解放的囚徒得出结论说,是太阳使得事物可见的。太阳也可以解释一年四季的原因,因此太阳也是春天生命的原因。现在他理解了他和他的囚徒伙伴们在洞壁上所看到的东西——影子和倒影是如何不同于可见世界中其实际存在的东西的,他也会明白,没有太阳就没有可见的世界。这个人对他先前的洞穴中的生活将作何感想?他将回想他和他的囚徒伙伴在洞穴里认作智慧的东西。他将回想起,他们对于那对通过的影子拥有最敏锐的眼光、对这些影子相继顺序拥有最好的记忆的那个人,曾如何交口称赞。这个被释放的囚徒还会认为这种称赞是值得拥有的吗?他还嫉妒那些在洞穴中得到荣誉的人们吗?相反,他一点也不嫉妒,他只会对这些人感到悲哀和怜悯。

如果他重回到他先前在洞穴中待的地方,他首先会觉得非常不适应,因为从光天化日之下突然进入洞穴将使他眼前一片漆黑。在这种环境下,他不能和别的囚徒在分辨洞壁上的影子上一较高

低。当他的视力还很微弱而不稳定的时候，那些长久地待在黑暗中的囚徒们在与他的比赛中可以每回都赢。他们首先会发现这种情况很有趣，他们奚落他说，他的视力在离开洞穴之前还很好，而现在他回来时视力却坏了。他们的结论将是，不值得努力离开洞穴。事实上，柏拉图说，“如果他们抓到那企图使他们自由并带他们出洞的人，他们会杀了他。”

这个寓言暗示了我们绝大多数人都居住在洞穴的黑暗之中，人们在模糊不清的影子世界中产生了他们的思想。引导人们离开洞穴进入光明世界是教育的功能。教育并非仅仅将知识灌输给本来没有知识的灵魂，正如视觉并非仅仅将景象置入盲目的眼睛。就其要求一个器官能够接受它而言，知识就像视觉。囚徒不得不把他整个的身体转过来以使他的眼睛能看见光明而不是黑暗。类似地，我们必须彻底地摆脱这个骗人的变化世界和导致一种理智的盲目的偏好。如此，教育乃是一种转变——从现象世界到实在世界的彻底转向。“灵魂的转变”，柏拉图说，不是“将看的能力置入灵魂之眼中，灵魂已经拥有它了，而是保证它没有看向错误的方向，它朝向它应该朝向的方向。”但是向正确的方向看，这来得并不容易。即使是“最高贵的那类人”也不是总是想向那个方向看，因此柏拉图说，规则必须被“强制施加”于他们，以从黑暗上升到光明。类似地，当那些从洞穴中被解放出来的人达到最高的知识时，他们必定不被允许逗留在较高的沉思世界。相反，他们须返回到洞穴中参与囚徒们的生活与劳作。

通过证明存在着两个世界，黑暗的洞穴世界和光明的世界，柏拉图抵制了智者派的怀疑主义。对柏拉图而言，知识不仅是可能的，而且它事实上也是确实可靠的。使得知识确实可靠的乃在于，它建基于实在的东西之上。影子、映像和真实的物体之间显著的

差别与人类能够被教导的不同程度相对应。智者派对真知识的怀疑是因为他们对我们经验到的各种各样的变化印象深刻，它们是因人而异。柏拉图承认，如果我能够知道的完全只是影子，那么我们事实上永远也不会有可靠的知识。因为这些影子在大小和形状方面，由于我们所不知道的实在事物的运动，总是变化着的。然而柏拉图确信，我们可以发现在各种影子后面的实在的物体，并由此达到真知识。

分割线

在分割线的隐喻中，柏拉图提供了关于我们能够获得的知识层级的更多细节。在发现真知的过程中，我们依次通过发展的四个阶段，在每一个阶段，事物都对应于一种它使之可能的思想。这些事物以及与它们相对应的思想的类型可以用下图表示：

	事物	y　思想类型	
[善] 理智世界	善[相]	知识	知识
	数学事物	思想	
[太阳] 可见世界	事物	信念	意见
	影像	想像	
		x	

柏拉图的分割线

从 x 到 y 的垂直线是一条连续线，暗示在每一点上都有某种知识。但是随着这条线从实在的最低形态变到最高形态，相应地真理也从其最低级变到最高级。首先，这条线被分为两个不平均的部分，上面更大的部分代表了理智世界，下面较小的部分代表可见世界。这个不平均的分割象征着在可见世界中发现的低级的实在和真理

与在理智世界中发现的更大的实在和真理形成比照。这两个部分又分别以与整个线段同样的比例再次分割，这样产生了四个部分，每个部分都代表了比下面一部分更清晰更确定的思想类型。回忆洞穴寓言，我们可以将这条线设想为始于 x 处黑暗的影子般的世界，直到 y 处的光明。从 x 走到 y 代表我们知识教导的连续过程。在每一个水平上向我们呈现的事物并非四种不同的实在事物；毋宁说，它们代表了观看同一个事物的四种不同的方式。

想像　精神活动最肤浅的形式，处于线段的最底端。这里我们遇到影像，遇到最不实在的东西。想像这个词当然可能意味着超越了对事物的简单显现而进入到它们更深的实在。但是这里柏拉图用想像仅仅表示显现的感性经验，而我们却将这种显现当作了真正的实在。一个明显的例子是一个可能被误认为某种实在之物的影子。事实上，影子是某种实在的东西；它是一个实在的影子。但是使想像成为认识的最低形态的乃是，在这一阶段我们不知道它是一个影子或一个影像。如果一个人知道它是影子，他将不再处于想像或幻觉的阶段。洞穴中的囚徒们陷于最深的无知，因为他们没有意识到他们看见的是影子。

除了影子，还有其它一些种类的形象，柏拉图认为它们也是不可靠的，这就是由艺术家和诗人虚构的形象。艺术家呈现的形象至少在双重意义上远离实在。假设一个艺术家画一幅苏格拉底的肖像。苏格拉底代表了理想人的一个特别的或具体的变体。此外，肖像仅仅代表艺术家自己对苏格拉底的观察。那么这里实在的三个层次就是：(1)人的相，(2)这个相在苏格拉底这儿的具体化，以及(3)在画布上再现的苏格拉底的形象。柏拉图对艺术的批评是，它制造了形象，这形象反过来在观者中激发出了理念的错觉。此外，当一个形象被视作某些实在东西的完美描绘时，幻象就

产生了。在大多数场合下，我们知道一个艺术家描绘到画布上的是他（她）自己看待一个主题的方式。然而艺术形象仍然使思想具体化了，如果人们将他们对事物的理解限制在这些充满了他们自己的歪曲和夸大的形象之上，他们就的确会缺乏对事物真正情况的理解。

柏拉图最关心的是通过使用语词的艺术而虚构出来的形象。诗与修辞对他来说是幻象最严重的来源。语词具有在我们心中创造形象的力量，诗人和修辞学家在使用语词创造这样的形象上有着高超的技巧。柏拉图特别批评了智者派，他们的影响就是来自于这种对语词使用的技巧。他们能使得一个命题的两个方面似乎一样的好。

信念 想像之后下一个阶段是信念。我们或许会对下面这点感到奇怪，柏拉图使用相信而不是知道来描述由看见真实的物体所导致的心灵状态。当我们观察可见的、可触知的东西时，我们倾向于有一种强烈的确定感。然而对柏拉图来说，看见只会形成信念，因为可见的事物依赖于它们的诸特性的相互关系。看见给予了我们某种程度的确定，但不是绝对的确定。如果地中海的水从岸边看上去是蓝的，而当从海里被取出时，就变得透明了，我们对它的颜色或成份的确定就至少成了问题。所有物体都有重量似乎是确定的，因为我们看到它们下落。但对我们视觉的这个断言在运用于空中某个高度上物体失重的事实时也必须作某种修改。由此柏拉图说，信念建基于看见，它仍然处于意见的阶段。由可见事物产生的心灵状态很明显处于一个比想像更高的水平上，因为它建基于实在的一个更高形态。但是虽然实际的事物比它们的影子具有更大的实在，它们也不是通过自身就给予我们想要拥有的关于它们的知识的。不论是色彩、重量还是其它性质，我们都是在特定条件

下经验到事物的这些属性的，由于这一原因，我们关于它们的知识就被限制于这些特定的条件。但是我们不满足于这种知识，我们知道如果条件变化了，它的确定性就会被动摇。因此真正的科学家不愿将他们的理解保持在这些特殊情况的限度内，而是寻找事物后面的原则。

思想 当我们从信念转到思想时，我们就从可见世界转到了理智世界，从意见领域转到了知识领域。柏拉图称为思想的心灵状态尤其是科学家的特性。科学家们并非仅仅用他们对于可见事物的视觉来处理它们。对科学家而言，可见的东西乃是可思想但不可见的实在的象征。柏拉图用数学来说明这种知识。数学家从事于"抽象"这种活动，从可见事物中提炼出其所象征的东西。当数学家看到一个三角形的图样时，他们思想三角形或三角形自身。他们区分可见的三角形和可理解（只能用智力了解的）的三角形。通过使用可见的象征，科学提供了从可见世界通向理智世界的一座桥梁。科学迫使我们去思想，因为科学家们总是在寻找规律或原则。虽然科学家或许会观察特殊的事物——一个三角形或一个大脑——但是他们超越了这个特殊的三角形或大脑而去思想三角形本身或大脑本身。科学要求我们"摆脱"我们的诸感官而诉诸我们的理智。不论 2 是个什么，我们的心灵都知道 2 加 2 等于 4。它也知道不论一个等角三角形的大小怎样，它的各个边都相等。因而思想代表了我们的心灵从可见事物中抽象出一种性质的能力，这种性质在那一类事物中的所有个体上都是一样的，不论这个事物事实上还有什么其它不同的性质。简言之，不论我们观察的人是小的、大的、黑的、白的、年轻的或年老的，我们还是可以思想"人"的相。

思想的特性不仅在于它将可见事物看作象征，也在于它从假

设出发进行推理。柏拉图用假设指一个被认作自明的但依赖于某种更高真理的真理。“你知道”，柏拉图说，“诸如几何和算术这些学科的学生是从假定奇偶数、各种符号以及三种角等等开始的……他们假定已经知道了这些数据，他们将之作为假定，他们并不觉得有必要对自己或其他任何人进行说明，而是如同自明的东西一样处理它们。”使用这些假设，或者“从这些假定出发，他们不断前进，直到通过一系列连续的步骤最终达到他们要研究的结论。”这样，对柏拉图来说，一个假设的含义并不意味着它仅仅是一个暂时的真理。相反，柏拉图用这个词指一个确定不变的真理，虽然它与一个更大的背景相关。特殊科学和数学像处理独立真理一样处理它们的课题。柏拉图这里想说的是，如果我们如其所是地看待所有的事物，我们会发现所有事物都相互关联。从假设出发的思想和推理给予了我们关于真理的知识，但它仍然带着自己的限度，它将一些真理与其它的真理隔离开来，这就使我们的心灵依然要追问为什么一个确凿的真理是真的。

完善的智识　只要我们依然须追求对事物更完满的解释，我们就永不会满足。但是拥有完善的知识将要求我们把握所有事物相互之间的关系——我们应该看到实在整体的统一性。通过完善的智识我们彻底地摆脱了感性事物。在这一水平上，我们直接处理相。相是智识的对象，例如三角形和“人”，它们是从实际的事物中抽象出来的。我们把握这些纯粹的相而无须任何哪怕是可见事物的象征特性的介入。这里我们也不再运用假设，它只代表有限的、孤立的真理。我们可以超越假设的限制而达到所有相的统一，在此意义上，我们达到了最高水平的知识。通过辩证法的智识能力，我们转向它的最高目标，这包括直接看见知识所有部分互相之间关系的能力，完善的智识因而意味着对实在的统一的观点，而这对柏

拉图而言则意味着知识的统一。

柏拉图用下面一段概括性的陈述总结了他关于分割线的讨论,“现在你可以把心灵的这四种状态对应于四个部分:最高的是智识,第二是思想,第三是信念,最低级的是想像。你可以按照这种关系在一种比例中来排列它们,每一个都配以相应的清晰度和确定性,而与它们的对象拥有真理和实在的程度相应。”他说,实在的最高程度是那不同于影子、映像甚至可见事物的相。我们现在就来更详细地探讨他用相表示什么。

相论

柏拉图的相论是他最有意义的哲学贡献。简言之,相乃是那些不变的、永恒的,非物质的本质或原型,我们所看见的实际的可见事物仅仅是其拙劣的摹本。存在着三角形的相,我们所看到所有三角形都只是这个相的摹本。虽然不能精确地回答相是什么,但在柏拉图广泛的对话录中,我们仍然能发现他关于相的大致理论。

相是什么?　通过说相是我们所见事物仅仅是其摹本的永恒模型,我们已经暗示了柏拉图对此问题的回答。一个美人是美的一个摹本。我们可以说一个人是美的,因为我们知道美的相并且认识到这个人或多或少地分有了这个相。在《会饮篇》中柏拉图指出,我们通常总是首先在一个特殊的事物或人身上领会到美的。但是在这个有限的相中发现了美之后,我们很快就“觉察到一种相的美和另一种相的美是类似的”,因此我们从一个特殊物体的美转向了美在“每一个相中都是同一个东西”这一认识。美的所有类型都具有某种相似性,这一发现的影响就是使我们摆脱了对美的事物的粘附而由之转向美的概念。当一个人发现了这个美的

一般本质时，柏拉图说，“他将减轻他对一个东西的爱的狂热，他将把它……视为微不足道的东西，他将成为一个所有美的相的爱好者；在下一个阶段，他将认为心灵的美比外部的相的美更荣耀。”然后，“把美的汪洋大海尽收眼底，凝神观照，在对智慧无限的爱中，他将创造出许多美好崇高的思想；直达精力弥漫的顶点，最终在他面前展示出一个唯一科学的前景，它是一切美的科学。”这就是说，各种各样美的事物都指向一个美的相，每个事物都是由之而得到它们的美的。但是这个美不仅仅是一个概念：美有其客观实在。美是一个相。事物变成为美的，而美却是永存的。所以美拥有一个独立于那些变化的事物的存在，这些事物变成美的或者是不美的。

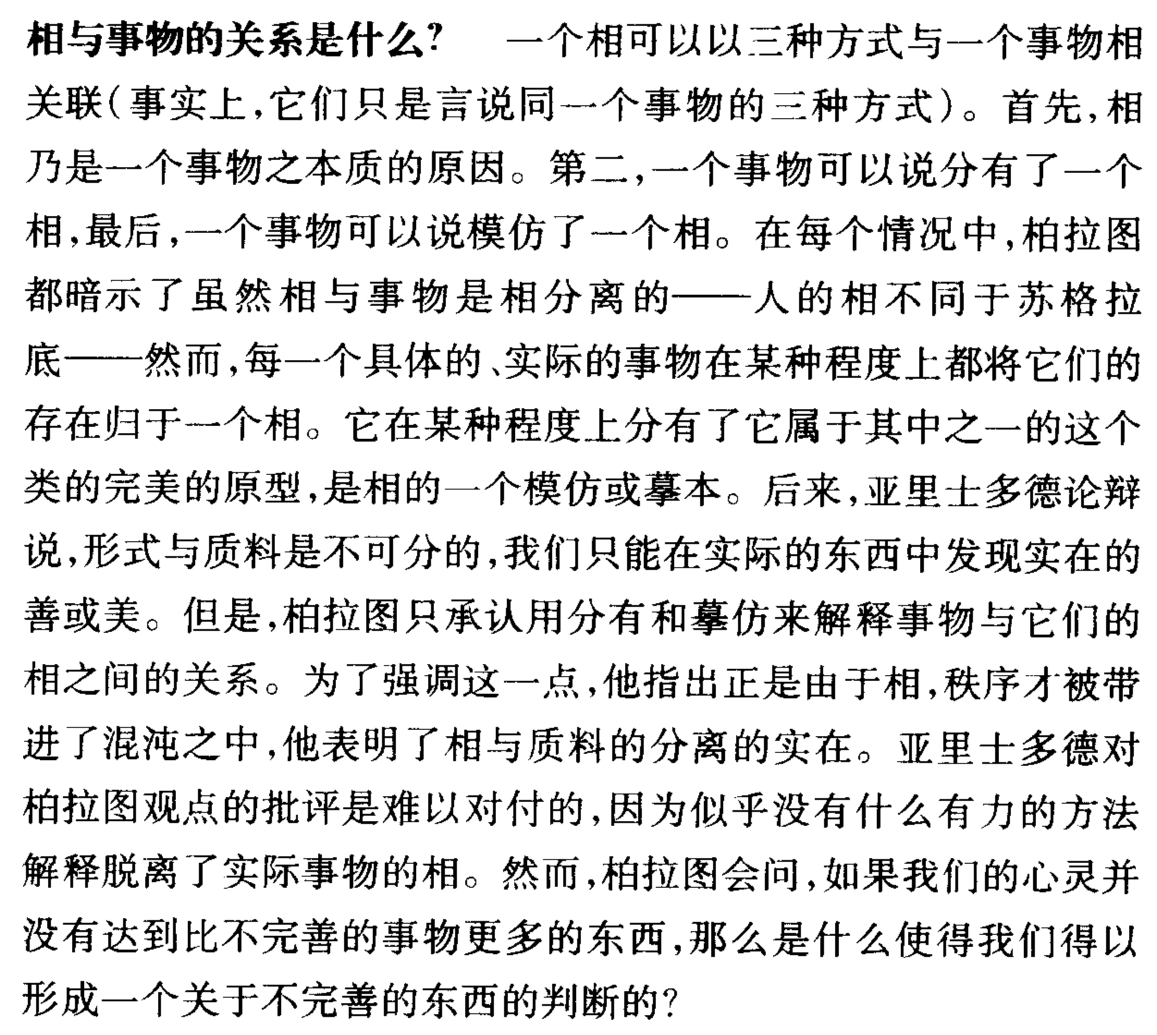
在《理想国》中，柏拉图指出，真正的哲学家想要知道事物的本质。当他问什么是正义或美时，他并不是想列举出公正的或美的事物。意见与知识的差别正在于此，处于意见水平的人们可以认识到一个公正的行为，但不能告诉你为什么它是公正的。他们不知道正义的本质，而特殊的行为之所以是正义的正是因为分有了这个本质。知识并非仅仅包含转瞬即逝的事实和现象——即生成的王国。知识寻求真正存在的东西：它所关心的是存在。实有的东西、拥有存在的东西，是事物的本质。这些本质是永恒的相，诸如美、善，它们使我们有可能断定事物是美的或善的。

除了美、善，还有其它许多相。在一个地方，柏拉图说到了床的相，我们所看到的各式各样的床只是它的摹本。但是这里就产生了一个问题：是否有多少本质就有多少相呢？虽然柏拉图并没有肯定存在着的狗的相，水的相，以及其它一些东西的相，他在《巴门尼德篇》中指出“必定没有”淤泥或污物的相。很明显，如果在事物的所有等级后面都有相，那么就有一个双重的世界。我们

若企图详细说明有多少相、它们分别是什么时,困难就会越来越多。不过柏拉图用相所表示的意思是足够清晰的,他将它们认作事物的本质原型,有着永恒的存在,被我们的心灵而不是我们的感官所领会。

相存在于何处? 如果相真是实在的,那么似乎它们必定在某个地方。但是无质料的相如何能有一个位置?我们几乎不能说它们处于空间中。对这个问题柏拉图最明确的回答就是:相与具体的事物是"分离的",它们"脱离"我们所看见的事物而存在。"分离"或"脱离"必定仅仅意味着相有其独立的存在;即使特殊的事物灭亡了,它们也依然持存。相没有体积,关于它们的位置的问题乃是我们语言的结果,我们的语言说相是某种东西,这暗示着它必定在空间中有一个位置。关于它们的位置,我们能说的或许仅仅是下面这个事实:相有着独立的存在。但是柏拉图以另外三种方式强调了这一点。第一,柏拉图论证说,在我们心灵与我们的身体结合之前,我们的灵魂在一个精神领域里已经就存在了;在那个状态下,我们的灵魂熟悉相。第二,柏拉图论证说,在创造的过程中,神用相来塑造特殊的东西;这暗示着相先于在事物那里的具体化就有其存在。第三,这些相似乎原本就存在于"神的心灵"中或理性的最高原则中。在对柏拉图的分割线隐喻的论述中,我们指出的是柏拉图追索心灵如何从最低水平的影像达到最高的水平,在这里善的相包含有最完美的实在。

正如在洞穴寓言中,太阳直接就是光和生命的源泉,柏拉图说,善的相也是"所有美的,公正的事物的万能的创造者,是这个世界的光明之母、光明之主,是另一个世界中真理和理性的源泉。"相是否真的存在于神的心灵中,这是个问题,但相是理性原则在宇宙中普遍运作的一种力量,这似乎就是柏拉图的意思。



相与事物的关系是什么？ 一个相可以以三种方式与一个事物相关联（事实上，它们只是言说同一个事物的三种方式）。首先，相乃是一个事物之本质的原因。第二，一个事物可以说分有了一个相，最后，一个事物可以说模仿了一个相。在每个情况中，柏拉图都暗示了虽然相与事物是相分离的——人的相不同于苏格拉底——然而，每一个具体的、实际的事物在某种程度上都将它们的存在归于一个相。它在某种程度上分有了它属于其中之一的这个类的完美的原型，是相的一个模仿或摹本。后来，亚里士多德论辩说，形式与质料是不可分的，我们只能在实际的东西中发现实在的善或美。但是，柏拉图只承认用分有和摹仿来解释事物与它们的相之间的关系。为了强调这一点，他指出正是由于相，秩序才被带进了混沌之中，他表明了相与质料的分离的实在。亚里士多德对柏拉图观点的批评是难以对付的，因为似乎没有什么有力的方法解释脱离了实际事物的相。然而，柏拉图会问，如果我们的心灵并没有达到比不完善的事物更多的东西，那么是什么使得我们得以形成一个关于不完善的东西的判断的？

诸相互相之间的关系是什么？ 柏拉图说，“只有通过把各种相编织在一起，我们才能进行言谈。”思想和言谈在极大程度上是超越于特殊事物之上进行的。我们根据在事物中显明的本质或普遍的东西进行言说；如此我们才能谈论王后、狗和木匠。这些是事物的定义，本身是普遍之物或相。当然，在我们的经验中，我们也指向特别的事物，例如黑的、美丽的和人，但我们的语言揭示了相与相之间的连接。有动物的相，在其中还有次一级的动物类别，如人和马。因而相作为种和属就互相关联。相以这种方式在保持它们自己的统一时倾向于恰当地连结。动物的相似乎也在马的相中出现，如此一个相包有了另一个。因此就存在着一个代表了实在结

构的相的层级,而可见世界只是它的一个反映。我们在这个相的层级中遇到的东西越是“较低级的”,就离可见事物越接近,因而我们的知识也就“更少”是普遍的,比如当我们说“红苹果”时。相反地,我们走得越高,或者相越抽象,例如当我们说一般的苹果时,我们的知识就越广阔。科学的论说是最抽象的,这是因为它已经独立于特殊的事物和情况。对柏拉图而言,它有着知识的最高形式。一个植物学家从这一支玫瑰花进展到玫瑰花,进展到花,他就达到了柏拉图这里所思考的对特殊的东西的抽象或独立。然而这并不意味着柏拉图就认为所有相都可以相互关联。他的意思只是说,每个有意义的陈述都包括对一些相的使用,知识是由对适当的相的相互之间关系的理解所构成的。

我们如何认识相? 对于我们的心灵如何发现相,柏拉图至少提到三种不同的方法。第一是回忆。在我们灵魂与身体结合之前,灵魂就熟悉诸相。现在,人们回忆起他们的灵魂在此前状态所认识到的东西。可见事物使他们想起他们先前知道的本质,教育实际上乃是一个回忆的过程。第二,人们通过辩证法的活动达到对于诸相的知识,辩证法是将事物的本质抽象出来,发现知识各部分相互关系的能力。第三是欲求、爱(爱欲)的能力,正如柏拉图在《会饮篇》中所描绘的,它引导人们一步步地从美丽的事物达到美丽的思想,再达到美的本质自身。

虽然相论解决了关于人类知识的许多问题,它也还有许多问题没有回答。柏拉图的语言给我们这样一个印象,存在着两个互相区别的世界,但是很难构想这两个世界之间的关系。诸相与相应于它们的事物之间的关系也不是我们期望的那么清晰。即使这样,他的论说仍是高度富有启发性的,特别是他试图说明我们作出价值判断的能力。说一个东西更好或更坏,这暗示了某种标准,这

标准明显地不存在于被赋予价值的事物中。相论也使科学知识成为可能,因为很明显科学家"不去管"实际可见的特殊的东西,而是处理本质的东西或普遍的东西,即处理"规律"。科学系统地阐述"规律",这些规律告诉我们关于所有事物而不仅仅是暂时的、特殊事物的一些情况。虽然整个的相论都建基于柏拉图的形而上学观点——最终的实在是非物质的——但是对于我们如何可能进行日常谈话的这个简单的事实,它的解释是很深入的。似乎人们相互之间的言谈展示了我们对于特殊事物的独立性。柏拉图会说,对话是将我们引向诸相的线索,因为对话所包含的远比看见的要多。我们的眼睛只能看见特殊的事物,但是当我们的思想"看到"("see")普遍的相时,它使对话获得生命,离开特定的事物。最后,柏拉图的理论中有着一种极强的魅力,虽然它最终往往没有结论。

道德哲学

从柏拉图的相论到他的伦理理论,存在着一个自然的进展。如果我们在自然的物理世界中能够被各种现象之物所欺骗,那么,在道德领域中我们同样也会被欺骗。存在着一种特殊的知识,它帮助我们区分影子、映像和可见世界中实在的事物。同样也存在着一种知识,我们需要它以区分真正的生活的影子和映像。柏拉图相信,如果我们的知识仅限于可见事物,那么就不可能有物理科学。类似地,如果我们仅仅限于我们所拥有的对特定文化的经验,那么就不存在关于一个普遍的善的知识。智者派众所周知的怀疑主义向苏格拉底和柏拉图展示了知识与道德之间的这种联系。智者派相信所有的知识都是相对的,因而他们否认人们能够发现任

何不变的、普遍的道德标准。智者派的怀疑主义将他们导向关于道德的一些不可避免的结论。首先,他们认为道德规则是由每个群体有意识地虚构的,只与在那个地方的人们有关并且只对他们有效力。第二,智者派相信,道德规则是非自然的,而人们之所以遵守它们仅仅是由于公众意见的压力。他们争辩说,如果人们的行为是私下里发生的,那么即使是我们中的那些"好人"也不会遵从道德规则。第三,他们争辩说,正义的本质是权力,或者它仅仅"可能是正义的"。第四,在对"什么是好的生活"这一基本问题的回答中,智者派认为那是愉悦的生活。针对智者派这些令人生畏的教导,柏拉图提出了苏格拉底式的思想,"知识是美德"。柏拉图对苏格拉底的道德观点作了详细的说明,他强调(1)灵魂概念和(2)作为其功能的德性概念。

灵魂概念

在《理想国》中,柏拉图将灵魂描述为拥有三个部分,他称之为理性、精神和欲望。他这一对灵魂的三分概念基于对所有人都有过的内在困惑和冲突的一般经验。当他分析这一冲突的本质时,他发现在一个人身上存在着三种不同的活动。第一,存在着一种对目的或价值的意识,而这是理性的活动。第二,存在着激发行动的驱动力——精神——它起初是两可的,但对理性的指示作出响应。最后,存在着对物质的东西的欲望。使得他将这些活动归于灵魂的是他的这样一个假定:灵魂是生命和运动的原则。物体自身则是无生命的,因而,当它活动或运动时,它一定是被生命的原则,被灵魂所推动的。我们的理性可以为只服从感官欲望的行为指出一个目的,而精神的力量可以被这些感官欲求推向任何一个方向。柏拉图在《斐德若篇》中展示了人类的这一状况,在那

里，他描绘了一个驾驶着两匹马拉的车的人。一匹马，柏拉图说，是好的，“不需要动鞭子，而只需言语和告诫来引导”，另一匹马是坏的，是一个“无礼傲慢的同伴……”只屈从于鞭子和马刺。“虽然驾驶者对于将去往哪里看得很清楚，并且好马在正确的轨道上，但是坏马“猛烈前冲跑开去，给它的同伴和驾驶者造成了各种麻烦”。

柏拉图从这一图景生动地展示了对秩序的破坏：两匹马跑向相反的方向，而驾驶者束手无策地站在那里，他的命令被忽视。驾驶者，由于他的本质——即掌握缰绳的人——而有责任、权力和能力引导和控制马。同样地，灵魂的理性部分有权统治精神和欲望的部分。诚然，驾驶者没有这两匹马就不能到达任何地方，因此这三者是关联在一起的，它们要达到它们的目标必须共同努力。灵魂的理性部分与其它两个部分有着和上面同样的关系，因为欲望和精神的力量对于生命本身是必不可少的。理性作用于精神和欲望，而这两者也推动和影响着理性。但是理性与精神和欲望的关系被理性之所是决定：理性是一种追求目的并权衡分寸的能力。当然，激情也从事于目的的追求，因为它们不断地追寻愉悦的目标。愉悦是一个合理的生活目标。然而，激情仅仅趋向于能带来快乐的事物。这样一来，激情并不能将那些提供更高的或持续更长时间愉悦的东西和那些只是似乎提供这些愉悦的东西区分开来。

寻找人类生活的真正目标，这乃是灵魂的理性部分的功能，它通过根据其真实的本性来衡量事物而做到这一点。激情或者欲望或许会将我们引向一个幻想世界，诱骗我们相信某种愉悦将带给我们幸福。这样，识破幻想的世界并发现真实的世界，从而将激情引导到那些能够产生真正愉悦和真正幸福的爱的对象，就成了理

性独特的任务。当我们将现象混同于实在时,我们会变得不幸,并且经验到人类灵魂的一种普遍的混乱。这种混淆主要发生在我们的激情压倒我们的理性时。这就是为什么柏拉图要争辩说——正如苏格拉底在他之前已经做过的——道德邪恶乃是无知的后果。只有驾驶者牢牢地控制着马匹,在驾驶者与马匹之间才能有秩序。类似地,只有我们的理性部分牢牢地控制我们精神和欲望的部分,人类灵魂才能达到秩序与和平。

贯穿他对人类的道德经验的分析,柏拉图在对我们德性能力的乐观看法与关于我们能否将我们德性潜能付诸实现的否定性意见之间摇摆着。这种怀疑的态度基于柏拉图关于道德上的恶的理论。我们已经了解了苏格拉底的观点,恶是由无知导致的——就是说,是由错误的知识导致的。当我们的激情影响理性,使之以为那似乎会带来幸福的东西真的会做到这一点(而事实上它并不能做到)的时候,错误的知识就出现了。这样当我的欲望压倒了我的理性时,我的灵魂的统一就受到了有害的影响。不过依然存在着一个统一,当然我的灵魂的这个新的统一是颠倒的,因为现在是我的理性服从于我的欲望,理性已经失去了它的合法地位。是什么使得这一错乱的统一能够发生的?或者,是什么使得错误的知识得以可能的?简言之,道德上的恶的原因是什么?

恶的原因:无知或遗忘

在灵魂的本性中,在灵魂与身体的关系中,我们发现了恶的原因。在它进入身体之前,柏拉图说,灵魂有一个前世的存在。正如我们已经知道的,灵魂有两个主要的部分,理性的部分和非理性的部分。这个非理性的部分依次由两部分组成,即精神和欲望。两个根本的部分分别有着不同的来源。灵魂的理性部分是由造物主

德穆革(Demiurge,造物主)从与制造世界灵魂的同一个容器中创造出来的;与之相对照的是,非理性的部分是由天神们创造的,这些天神也创造了物体。这样,甚至在进入身体之前,灵魂就是由两种不同的要素构成的。在灵魂前世的存在中,理性的部分对诸相和真理有着清晰的认识。然而同时,精神和欲望出于其本性已经有堕落的倾向了。如果我们问为什么灵魂下降到一个身体里,柏拉图会说,这仅仅是由于非理性部分——灵魂不完善的部分——不服管束并要将灵魂拉向尘世的倾向。柏拉图说:"当其羽翼丰满之时,她[灵魂]向上高飞……而那不完善的灵魂,失去了她的翅膀,在飞行中最后坠落到坚硬的地面——在这里,她发现了一个家,接受了一个地上的构造……这一灵魂与身体的结合被称做一个有生命的、有死的被造物。"这样,灵魂"坠落"了,它就这样进入了一个身体。但是关键在于甚至在灵魂进入身体之前,它就在其非理性部分中有着一个难以控制的恶的本性。如此,在某种意义上,恶的原因甚至在灵魂的先前状态中就已出现了。灵魂在"天上"就在看见诸相或真理与"遗忘"它所看到的东西之间摇摆,于是它的堕落开始了。从这个观点看,恶不是一个积极的东西,毋宁说它是灵魂的一个特性,在这里灵魂有遗忘的"可能"。只有那些的确忘记了真理的灵魂才下降,才被地上的事物吸引而坠落下来。因此,灵魂就其本性而言是完善的,但它的本性的一个方面则是陷入错乱的这种可能性,因为灵魂也同其他的被造物一样,包含了不完善的原则。然而,在进入身体时,灵魂的困境大大地增加了。

柏拉图相信,身体刺激灵魂的非理性部分推翻了理性的统治地位。灵魂之进入身体因而就是灵魂错乱或者说灵魂各部分之和谐被破坏的更进一步的原因。一方面,当灵魂离开相的王国进入身体时,它从一的王国进入到多的王国。现在灵魂漂流

于杂多事物的苦海中，并且由于这些事物的欺骗的本性而遭受到各种各样的错误。此外在灵魂的非理性部分中，身体也夸大了饥饿、干渴以及繁衍后代诸如此类的欲望，刺激了不加区分地追求愉悦的活动。这反过来又成为贪欲。灵魂在身体中经验着感觉、欲望、愉悦、痛苦，还有恐惧与愤怒。当然也存在着一个对更广泛范围内的东西的爱。从对能满足某种口味的最简单的菜肴的喜好直到对那纯粹的、永恒的真理或美的爱。这些都暗示了身体对灵魂来说乃是一个怠惰的阻碍，而灵魂中的精神和欲望尤其容易受到身体作用的影响。这样，我们的身体就以这种方式破坏了灵魂的和谐。因为我们的身体使灵魂暴露于各种刺激之下，使我们的理性偏离了其知识，或者阻碍了我们的理性回忆起我们曾经知道的真理。

在人世间，只要一个社会有着错误的价值，并使个体将这些错误价值作为他们自己的而接受下来，那么错误将一直存在下去。很明显每个社会对它的成员而言都是一个老师，由于这一原因，社会的价值将成为个体的价值。此外，社会倾向于保持由前一代人犯下的邪恶和错误。柏拉图强调了这一思想，并且他提出，除了这样一个邪恶的社会传承之外，人的灵魂也可以通过传承而重新出现，并将它们早先的错误和价值判断带入一个新的身体。分析到最后，身体才是无知、鲁莽、贪欲的原因。因为身体通过使灵魂受到感性积累传承的影响，破坏了理性、精神和欲望确定的运作。

回顾柏拉图对人类道德状况的解释，我们已经了解到，他从作为独立于身体而存在的灵魂概念开始。在这个阶段，灵魂在它的理性部分和非理性部分之间享有一种根本的和谐，一种当理性通过它的真理知识而控制着精神和欲望时的和谐。但是由于灵魂的

非理性部分有着不完善的可能性，通过它的欲望被较低级的领域所吸引，又通过欲望牵引精神和理性，这一可能性现实地出现了。在进入身体时，灵魂部分原初的和谐被进一步破坏，先前的知识被遗忘，而身体的惰性又阻碍了这一知识的恢复。

恢复失去的道德

对柏拉图来说，道德存在于恢复我们已经失去了的内在和谐。它意味着颠倒那个我们的理性被欲望和身体的刺激征服的过程。人们总认为无论他们做什么，它都应该在某些方面给他们带来愉悦和幸福。柏拉图说，没有人明知道却还去选择一个对他有害的行为。我们或许会做出“错误”的行为，例如谋杀或撒谎，即使我们承认这些行为或其他一些行为的错误。但是我们总是假定从它们那里我们可以得到某种好处。这是错误的知识——一种无知——人们必须克服它，以便成为道德的人。因而，说“知识即美德”，就意味着错误的知识必须被对事物或行为及其价值的正确估计所取代。

在我们能够从错误知识走向真知识之前，我们必须设法意识到我们处于无知的状态。这就像我们必须从“无知的沉睡”中被唤醒。我们可以被一些发生在我们内心或外部的事情或是个别人唤醒。类似的，对于知识尤其是道德知识，人类被唤醒的途径有这样两个。如柏拉图所做的，假定知识深藏于心灵的记忆中，这一潜在的知识会时不时地进入意识的表层。灵魂曾经知道的东西通过回忆的过程上升到当下意识。当我们的心灵由于感性经验之间表面上的矛盾而感到困惑时，回忆就成为首要的。当我们努力在事物的杂多中寻找意义时，我们开始“超越”事物自身而达理念，我们心灵的这一行为是由我们对于一个需要解决的问题的经验而推

动的。唤醒除了这个内部源泉外,柏拉图表明,它也可以由一个老师来完成。在他的洞穴寓言中,柏拉图描述了人们如何从黑暗转向光明,从无知转向知识。不过在这个寓言中,他描写了囚徒们之中自满的态度:他们不知道他们是囚徒,不知道他们被错误的知识所束缚,不知道他们居住在无知的黑暗之中。他们的唤醒必须借助于一个老师。就像柏拉图说的,"他们从锁链中被解脱,愚昧被消除"是由于他们"被猛然地强迫站起来,转过身……抬眼向着光明走"。就是说,必须有某个人打碎囚徒的锁链并使他转过身。如此,在被强制释放之后,他才能被一步一步引导着走出洞穴。苏格拉底通过他的讽刺的力量和对他的辩证方法的坚持,成为历史上将人们从无知的沉睡中唤醒的最有影响的人。但是除了唤醒我们,或打碎我们的锁链外,这个有影响的老师还必须使囚徒转过身,好让囚徒将他的注视从影子转到实在世界。

作为功能之实现的德性

贯穿在他对道德的探讨中的是,柏拉图将善的生活视为内心和谐的生活、健康的生活以及幸福的生活。他经常把善的生活比作事物功能的有效运作。他说,一把刀当能够有效地切割东西时,就是说当它实现了自己的功能时,它是好的。我们说,当医生们实现了诊治的功能时,他们是好的。类似地,当艺术家们实现了各自的艺术功能时,他们是好的。柏拉图接着问,"灵魂具有一种不能被其它任何东西完成的功能吗?"他说,生活如同一门艺术,灵魂独一无二的功能就是生活的艺术。通过比较音乐艺术与生活艺术,柏拉图看到了一种密切的相似性,在这两种情况下,艺术都包括承认并服从界限和尺度的要求。当音乐家校准他们的乐器时,他们知道每一根弦都应该调得恰到好处,不能太紧也不能太松,因

为每一根弦都有它自己的音调。因而音乐家的艺术就在于承认一个界限，一根弦不该调得超出这个界限，也在于演奏他们的乐器时遵守音程之间的“尺度”。类似地，雕塑家们也须清晰地意识到尺度和界限，因为当他们用锤子和凿刀工作时，他们必须根据他们所要完成的形象而控制每一击的力量。在开始剔除大理石的较大部分时，他们的敲击将很重。但当他们开始敲凿雕像的头部时，他们必须对界限有一个清晰的认识，他们的凿刀千万不能超出这些界限，当他们塑造面部的精细线条时，他们的敲击必须很轻。

类似地，生活的艺术也需要一个对界限和尺度的知识。灵魂有各种功能，但这些功能必须在由知识或理智设立的界限之间活动。因为灵魂有许多不同的部分，每一个部分都有一个特殊的功能。既然德性就是功能的实现，那么有多少种功能就有多少种德性。相应于灵魂的三个部分，有三种德性。当这三部分各自都实现了它们的功能时，也就达到了这三种德性。欲望必须被保持在界限之内，在它们的尺度之内，避免过分，这样它们就不会侵占灵魂其它部分的位置。在愉悦的欲望中的这种适度导致了节制的德性。源于灵魂的精神部分的意志力量也需要被保持在界限之内，避免鲁莽的或冒失的行动，而成为在进攻和防御行动中的一种值得信赖的力量。通过这样做我们就达到了勇敢的德性。当理性保持在没有被欲望的急流所烦扰的状态下，不管日常生活中经验到的持续的变化而继续注视真实的诸相时，理性就达到了智慧的德性。这三种德性相互之间又有着关联，节制乃是对欲望的理性控制，勇敢乃是对精神的理性规范。同时，灵魂的每个部分也有它自身的功能，而当每一个部分事实上都实现了其特殊的功能时，就达到了第四种德性，正义，因为正义意味着给予每一个其应得的份额。这样，正义就是一个全面的德性，它反映了一个人所达到的健

康与内在的和谐，反过来，只有当灵魂的每个部分都实现了其真正的功能时，一个人才能达到正义。

政 治 哲 学

在柏拉图的思想中，政治理论密切相关于道德哲学。在《理想国》中，他说到国家的不同阶层就像一个个体灵魂的不同部分。同样地，国家的不同形态以及它们独特的德性和罪恶与不同的人群以及他们的德性和罪恶是相似的。在这两种情况下，我们应该根据以下的内容来分析国家或个人的健康状况：各阶层或各部分是否很好地履行了他们功能，他们彼此间是否有着适当的关系。事实上，柏拉图认为国家就像一个巨人。如同正义是道德的人全面的德性，它也是好的社会的标志。在《理想国》中，柏拉图论证说，理解正义的最好的办法是分析国家的本质。他说，"我们应该从探讨在一个国家中正义意味着什么开始。然后我们可以接着在较小尺度上在个体之中寻找它相应的部分。"

如同一个巨人的国家

对柏拉图来说，国家是从个体的本性发展而来的，因此个体在逻辑上先于国家。柏拉图说，国家是一个自然的机构——自然的是因为它反映了人类本性的结构。国家的起源是人们经济需要的反映，因为柏拉图说，国家的出现是因为没有一个个体是自足的；而我们又都有许许多多的需要。我们的许多需要就要求许多技能，没有人能够拥有生产粮食、住所、衣物以及其它东西所需的所有技能。因而必定存在一个劳动的分工，因为"当每个人从其它所有事务中解放出来，只从事本质上适合于他的唯一一件事的时

候，人们就能生产出更多的东西，工作就可以变得更容易并被更好地完成”。我们的需要并不局限于物质需求，因为我们的目标并非仅仅是存活，而是一种高于动物的生活。然而，健康的国家很快就会被欲望的巨大领域所影响，并且“由于整个一大批并不有助于简单需要的职业而膨胀起来”。于是存在着“猎人和渔夫……雕塑家、画家、音乐家；诗人以及由此而伴生的吟诵者、表演者、舞蹈者、舞台监督；各种日用品、包括妇女装饰品的制造者。我们会需要更多的仆从……女仆、理发师、厨师、糖果商”。

对更多事物的欲望将很快就会耗尽社会的资源，柏拉图说，不久，“我们将不得不割占我们邻居的领地……他们也会要求我们的领地”。照这样下去，邻国之间不可避免地要陷入战争。战争“源于那对个人和国家来说都是邪恶的丰富源泉的欲望”。由于战争的不可避免，就必须“有一支完整的军队去抵御任何入侵者，保卫它的财产和它的公民”。这样就出现了国家的保卫者，起初他们代表了那些准备击退入侵者并维护内部秩序的强壮有力的人。现在，出现了两个不同的人群阶层，那些从事各种技艺的人——农民、工匠、商人和那些保卫这个团体的人。从后边这个阶层中，又选出经过最好训练的保卫者，他将成为这个国家的统治者，将代表第三个阶层即精英阶层。

个体与国家的关系现在很清楚了：国家的三个阶层是灵魂的三个部分的扩展。劳动者或工匠代表了灵魂的最低部分，即欲望。而保卫者则是灵魂的精神元素的现实化。而最高的阶层，统治者，则代表了理性元素。直到现在这个分析看起来似乎都是有道理的。因为它并没有歪曲我们的想像而看到了这样一些联系：(1)个体的欲望与满足这些欲望的工人阶层之间的联系，(2)人群之中的精神元素和在军队建制中这种能动力量的大规模表现之间的

联系,以及(3)理性元素和统治者中独立无二的领导功能之间的联系。但是柏拉图意识到,要想说服人们接受这种国家的阶层体系并不容易,尤其是如果他们发现自己处于他们如果有机会的话也许并不会选择的那个阶层中的话。

只有通过广泛的训练,才能把所有人都安排在他们各自的阶层,只有那些能够做到这些的人才上升到更高的层次。虽然理论上人们都有达到最高层次的机会,但事实上他们将止于他们自然能力的层次。要使得他们所有人都满足于自己的命运,柏拉图认为有必要使用一个"令人信服的虚构……一个大胆的谎言"。他写道:"我应该努力首先使统治者和战士,然后使整个社会都相信,我们给予他们的抚养和教育都只是他们如梦境一般经历的东西。实际上他们一直都处于地下,被塑造、被赋形……直到最终当他们被完成后,才把他们从这个诞生地送到地上,送到光天化日之下。"

这个"高尚的谎言"也会说,那塑造了所有人的神,在那些将会是当统治者的人的成分中混入了金,而在"将成为战士的人的成分中加入了银,在农民的、工匠的成分中加入了铁和铜"。这意味着一些人从本性上来讲就是统治者,另一些人从本性上讲就是工匠,而这也将为一个完善分层的社会提供基础。但是欧洲后来的社会却假定出生于这样一个分层社会的孩子将一直处于他们出身的阶层,而柏拉图承认孩子们并不总是与他们的父母具有相同的质。因此他说,在上天给统治者颁下的命令之中,"并没有命令说,对于孩子们的灵魂需要像金属熔合一样仔细看护,如果他们的孩子天生就是铁或铜的合金,不得有任何怜悯,他们必须将他送到与他的本性相符合的地方,将他扔到农民和工匠之中"。类似地,如果金质的或银质的孩子出身于工匠家庭,"他们将根据他的价

值提升他”。更为重要的是，柏拉图认为，在谁做统治者以及为何要服从统治者这两点上，人们的意见应该取得一致。

哲学王

柏拉图相信，能力应该是当权者的资格证明。国家的统治者应该具有实现这一功能的特别的能力。导致国家混乱的东西与在个体中造成混乱的东西是一样的，即较低级的要素试图篡夺较高级要素的角色。在个体与国家中，欲望和肆意妄为的横流导致了内部的无政府状态。在这两个层面上，理性元素都必须居于领导地位。谁应该成为一艘船的船长——应该是一个“最受欢迎的”人还是一个懂得航海技术的人？谁该统治国家——是一个受过战争训练的人还是受过商业训练的人？柏拉图说，统治者应该是一个受到全面教育从而理解了可见世界与理智世界——意见领域与知识领域，现象与实在——之间区别的人。简言之，哲学王所接受的教育已经引导他一步一步通过分割线的逐步上升的知识而达到了对善的知识的把握，达到了对所有真理相互之间关系的纲领性洞察。

要达到这一点，哲学王要通过教育的许多阶段。到他 18 岁的时候，他将受到文学、音乐和初等数学的训练。他接触的文学要受到审查，因为柏拉图指责一些诗人的彻头彻尾的欺骗和对诸神行为不虔敬的描述。音乐也要受到限定，如此那些诱人堕落的音乐将被各种更有教益的音乐取代。在此后的几年中，他将受到广泛的体能和军事训练。在 20 岁时将从中选拔一些人致力于数学的高级课程。在 30 岁时，将开始为期 5 年的辩证法和道德哲学的训练。接下来的 15 年将通过公共服务来积累实践经验。最后，在 50 岁时，最有能力的人将达到知识的最高水平，对善的洞察，这样

他就准备好统治国家了。

国家中的德性

柏拉图认为,在一个国家之中正义能否达到将依赖于社会中的哲学的(贤明的)要素能否处于统治地位。他写道:"我不能不赞许地谈到正确的哲学,它提供了一个优越的地位,由此我们能够在所有情况中辨别出对于团体和个人来说什么才是正义的。"他也相信,"只有要么那些正确地真正地遵从哲学的人获得了政治权力,要么在城邦中有权力的阶层为上天的某种赐予所引导而成为真正的哲学家,人类才能够摆脱邪恶。"但是正如我们已经了解到的,正义是一个全面的德性。它意味着所有的部分都实现了它们各自特殊的功能,达到了它们各自的德性。国家中的正义只有在三个阶层都实现了他们的功能时才能达到。

既然匠人们体现了欲望的要素,他们也将反映节制的德性。节制并不仅仅限于匠人们,而是应用于所有阶层,因为做到节制就表明较低级者被较高级者统治的意愿。然而就其是最低级的、必须服从于其他两个较高级阶层而言,节制以一种特别的方式适用于匠人。

那些保卫国家的战士则表现了勇敢的德性。为了保证这些保卫者会一直实现他们的功能,要对他们进行特殊的训练和供给。不像匠人们各自结婚并各自拥有财产,保卫者们的财产和妻子都是公共的。柏拉图考虑这些措施时是看它们在保卫者们达到真正的勇敢这一点上是否必要,因为勇敢就是知道害怕什么、不该怕什么。对保卫者来说唯一真正害怕的东西应该是道德邪恶。他必定从不怕贫困或匮乏,而由于这一原因他的生活类型应该与财产相分离。虽然妻子是共同拥有的,但这并不意味着一种对女性歧视

的形式。相反,柏拉图相信,就某些事情而言男性和女性是平等的,例如,“男性和女性如果都有医生的才能的话,他们将有相同的本性。”如果情况真是如此,只要他们拥有适当的才能,他们就该被指派同样的工作。由于这一原因,柏拉图相信女性也可以像男性一样成为保卫者。

为了保护保卫者阶层成员的统一,长久的个体家庭将被禁止,而整个阶层将成为一个单一的大家庭。柏拉图在这里的推理是,保卫者必须不仅要摆脱获得财富的诱惑,而且要摆脱将家庭利益置于国家利益之上的诱惑。此外,他认为辛苦地饲养赛狗、赛马,同时在产生国家的保卫者和统治者上却依赖于纯粹的机遇,这种做法很愚蠢。由于这一原因,性关系也会受到严格控制,会被限制在特定的婚姻节日期间。在固定的时候举行这些节日,伴侣们以为他们是通过抽签配对,而事实上抽签是被统治者操纵的,以保证最大的优生学的可能性。柏拉图的确说过,“在战争和其它任务中表现出色的年青人,除了奖赏和特权外,还应被给予更多机会和一个妻子同房”,但这只是出于实际的目的,“这样做有很好的理由,因为这样的父亲才可以生养尽量多的孩子。”孩子一出生就会处于为了这个目的而被指派的官员的掌管之下,他们将在位于城市一个特别的地方的幼育园里得到抚养。在这种情况下,柏拉图认为,保卫者将最有可能实现他们真正的功能:保卫国家而不受到其它东西的干扰,从而达到他们恰如其分的勇敢的美德。

国家的正义和个体的正义因而就是一样的。它是人们各安其所,各司其职的产物。正义是节制、勇敢、智慧这三种德性的和谐。既然国家是由个体组成的,因此有必要每个人都要达到所有这些德性,例如,即使是匠人也必须有智慧的德性,不仅要审查他们的欲望,而且也要知道安于现状并遵守规则。类似地,正如我们已经

看到的，为了知道什么是该害怕的、什么是不该害怕的，保卫者也必须具有足够的智慧，这样他们才能发展出真正的勇敢。最重要的是，统治者必须尽量获得善的知识，因为这个国家的健康依赖于统治者的知识和品质。

理想国的衰败

柏拉图表明，如果国家是一个巨人，那么它将反映出这个社会的人们所成为的类型。他头脑中所想的是，虽然人类本性是固定的，所有人都有一个三分的灵魂，但是人们所成为的类型将依赖于他们达到的内在和谐及其程度。因而国家将会反映这些人类品质中的各种变化。由于这一原因，柏拉图表明，"各种构造不能由木头和石头产生，它们必须源于某种占优势的品质，这种品质吸引着社会中其他人紧随其后。所以如果有五种政体形式，则在个体中间必定有五种心智构造类型。"这五种政体形式是：贵族政体、荣誉政体、寡头政体、民主政体和专制政体。

柏拉图把从贵族政体到专制政体的变化看作在国家性质上一步一步的衰败，它相应于统治者和公民在道德品质上逐渐的堕落。他理想的国家是贵族政体，在其中，体现为哲学王的理性要素是最高的，而人们的理性也控制着他们的欲望。柏拉图强调，它虽然只是一个理想，但却是很有意义的追求目标。他对政治有着很清醒的认识，这尤其是由于雅典人处死苏格拉底的方式以及他们没有能够产生一贯的好领袖。"当我凝视公共生活的漩涡时，"他说，"我清楚地看到所有现存的国家无一例外，它们的统治体系是坏的。"不过对一个国家来说，贵族政体是标准的政体，因为在这个形式中我们发现了所有阶层的那种正当的服从关系。

但是即使我们达到了这个理想的国家，它依然有可能发生变

化，因为没有什么是恒久不变的，贵族政体首先会衰败为荣誉政体。它表现了一个退化，因为这个政体代表了对荣誉的爱，就此而言，统治阶层雄心勃勃的成员们爱他们自己的荣誉胜过爱公共的善，他们灵魂的精神部分占侵了理性的角色。虽然这只是灵魂结构上一个很小的裂隙，但它的确开启了非理性部分非分地要求更大角色的过程。从对荣誉的爱到对财富的欲望只有一小步，而后者意味着允许欲望的统治。

即使在一个以荣誉至上为宗旨的政体里，也将开始出现一个私有财产的体系，这种对财富的欲望为被称为寡头统治的政体铺平了道路，在这个政体里，权力落在主要关心财富的人的手里。柏拉图说，“在社会评价中富人们上升了，而有道德的人却下降了。”对柏拉图来说，寡头统治的恶劣之处在于，它将统一的国家分成两个斗争的阶层，富人和穷人。此外，富豪们是商品的消费者，当他们用光了他们的钱时，他们会变得很危险，因为他们想要比他们习惯的更多的东西。富豪就像一个追求持续愉悦的人。但愉悦的本性在于它是暂时的，因而必须被不断重复。永不存在一个完全满足的时候；一个愉悦的追求者永远也不会满足，就像一个有漏的桶永远也填不满。不过富豪知道如何区分三种欲望：(1)必须的，(2)不必须的，以及(3)不合法的；所以他被许多欲望撕扯。“他较好的欲望通常会克制较坏的欲望”，所以富豪“比许多人都表现得体面”。

柏拉图说，民主政体是进一步的退化，因为它的平等和自由的原则反映了人类诸品质的退化，整个欲望领域都追求同等的自由。诚然，柏拉图的民主概念以及他对它的批评是基于他对雅典这个小小的城邦中特定的民主形式的直接经验。这里民主是直接的，所有的公民都有权参与统治。至少从理论上讲，雅典公民大会包

括所有 18 岁以上的成年公民。所以在柏拉图的头脑里还没有现代的自由和代议民主。他在那个年代所看到的只是直接的大众民主的类型,而它明显违背了他的如下观念:一个国家应该处在有着特殊的才能并受过专门训练的人的统治之下。

导致这一平等精神的是在寡头统治之下,由有限的父辈富豪的子孙们作出的所有欲望逐渐的合法化。柏拉图说,"这种贪得无厌的热望将导致民主的变化",因为"一个社会不可能把财富当作光荣,同时又在它的公民中建立起自我控制"。在一个民主政体中,即使一只狗也能展示出平等与独立,它在大街上挡住路并拒不给人让路。然而,当富人和穷人发现他们在寡头统治之下处于争夺状态时,就达到了一个转折点,因为"当穷人赢了的时候,结果就是民主制"。这样,"自由与自由言论到处盛行,每个人都可以做他想做的。"现在,"你不受任何统治的约束了……不服从任何统治,如果你不喜欢的话。"所有这些政治平等和自由都源于这样一个灵魂,它的秩序被破坏了。它的欲望现在彻底自由了,它像一个充满激情的暴民一样行事。自由与平等的生活宣称,"所有的欲望都一样好,它们必须拥有平等的权力。"

但是欲望的持续放纵不可避免地将把我们带到这样一个境地,一个主要的激情将最终奴役灵魂。我们不会屈从于任何一个渴望,除非最终不得不屈从于最强烈、最持久的激情。在这一点上,我们说我们处于统治激情的专制之下。类似地,在国家中,对金钱和愉悦的激情导致大众劫掠富人。富人们抵抗时,大众就推举出一个强人作为他们的首领。但是这个人要求并且获得了绝对的权力,奴役人们,直到此时人们才意识到他们陷入了多么深的被征服状态。这是个不正义的社会,是不正义的灵魂的扩展。民主政体的自然结果就是专制政体。



关于宇宙的观点

虽然柏拉图最一贯的思想集中在道德与政治哲学，他也将他的注意力转向科学。主要地在《蒂迈欧篇》中可以发现他的自然理论或物理学。根据一些学者的研究，这篇对话是柏拉图在他70岁左右的时候写的。柏拉图并非故意延缓这个专题，也不是置促进科学的进展于不顾而选择处理道德问题。相反，他那个时代的科学走在一条盲目的小径上，在这一领域似乎并没有什么丰富的成果。根据柏拉图的说法，早先苏格拉底已经“有一个异常的愿望，想认识被称为自然研究的哲学分支，想认识事物的原因。”然而，阿那克西曼德、阿那克西米尼、留基波和德谟克利特以及其他人提出的相互冲突的回答和理论使苏格拉底醒悟过来。此外，随着他自己的哲学的形成，他的某些关于实在的理论对一种严格精确的科学知识的可能性也提出了怀疑。他认为物理学永远都只是“一个似是而非的故事”。尤其是他的相论使得科学作为一种确切的知识成为不可能。他说，实在的世界是诸相的世界。而可见世界充满了变化和不完善。但科学寻求将它的理论建立于其上的正是可见世界的事物。如果一个对象自身是不完善的、充满了变化，我们如何能形成对它的精确的、可信的、永真的知识？同时，柏拉图清楚地意识到，他的相论——以及德性、恶和真理的观点——要求一种宇宙观，在这个宇宙中，他思想的所有要素能够紧紧地结合在一起。这样，虽然柏拉图承认对物质世界的解释只是“一个似是而非的故事”，或者最多只是可能的知识，他还是确信，他关于世界不得不说的东西和这个话题所允许的一样精确。

柏拉图关于世界的第一个思想是，虽然它充满了变化和不完

善，它依然展现出秩序和目的。他拒绝德谟克利特给出的解释，德谟克利特认为，事物是通过原子间偶然的碰撞而产生的。例如，当柏拉图考虑行星的运行轨道时，他观察到，它们是根据精确的几何间隔序列排列的，通过适当的计算，这种间隔造成了和声音阶的基础。在描述世界的时候，柏拉图运用了大量毕达哥拉斯的数学。但是，他不像毕达哥拉斯那样说事物是数，他说的是，事物分有数，并且对它们可以给出一个数学的解释。事物的这一数学特性令柏拉图想到在事物的后面必定存在着思想和目的，而不仅仅是偶然性和随之而来的机械主义。在此，宇宙必定是理智的作品，既然理智安排所有事物的心灵。人性和世界之间有着某种相似性，首先它们都包含一个理智的永恒要素，第二它们都包含一个可感的可毁灭的要素。这种二元主义在人之中是通过灵魂和身体的统一表现出来的。类似地，世界是一个灵魂，在其中事物如我们所知地被安置。

虽然柏拉图说心灵安排了每一个事物，但他并没有发展出一种创世论。创世论认为事物是从无中被创造出来的。但是柏拉图对可见世界之起源的解释避免了这一创造论。虽然柏拉图的确说过"生成的东西必定是通过某个原因的作用而生成的"。但是，他称为神圣的工匠或德穆革的，并没有产生什么新的东西，毋宁说，只是面对并安排那已经存在的、只是处于混乱中的东西。如此，我们所想到的就是一个手头有着材料的工匠形象，他将要在这些材料的基础上工作。因此为了解释如我们所知的可见世界中的事物的起源，柏拉图预设了事物所有要素的存在、即那些构成事物的东西的存在，作为工匠的德穆革的存在，和事物依其来创造的诸型相的存在。

柏拉图不同于唯物主义者，唯物主义者认为所有事物都来源

于某种原初的物质，不论是土的形态还是空气、火或者水的形态。柏拉图没有接受物质是基本实在这一思想。柏拉图说，物质自身必须被规定为某要素的复合物，它并非是物质更加纤细的形式，而是某种非物质的东西。我们称之为物质的东西，不论是以土还是水的形式，都是一种相的反映，这些相是通过媒介表现的。事物产生于柏拉图称作容器的东西，柏拉图认为它是“所有生成的东西的发祥地”。这个容器是一个“子宫”，或者说，是一个没有任何结构但能够承受德穆革所注入的结构的介质。柏拉图为容器使用的另外一词是空间，他说，它是“永恒存在的，不允许毁坏，为所有生成的事物提供了一个位置，但它自身则无须感官而被一种另类的推理所把握，它很难成为信念的一个对象。”对这个容器的来源没有任何解释，因为在柏拉图的思想中它是不可追溯的，正如诸相和德穆革也是不可追溯的。容器就是事物出现和消亡的地方。

对于一个不反思的人而言，土和水或许显现为固态的永恒的物质形态。但是柏拉图说它们不断地变化着，因而并没有持续足够长的时间，它们不能“被描述为‘这个’或‘那个’，或任何将它们表现为具有永恒存在的语词。”当诸感官把握土和水的要素时，它们所考虑的“质料”或“物质”只是一些特质。如此，这些物质通过容器的媒介表现出来，“在这个容器中，所有这些物质产生、出现然后又消失。”物质的东西是由非物质的混合物构成的。这里，当柏拉图证明说固体物质可以根据它们的表面而用几何关系来规定时，他又受到毕达哥拉斯派观点的影响。他说，任何一个形状都可以被三角形分解，反过来，任何一个三角形都可以分割成直角三角形。这些形状、这些三角形是不可还原的，因而必定是合成所谓物质的不可或缺的要素。例如，最简单的固体将是一个锥体。它包含四个三角形。类似地，一个立方体是由六个四边形构成的，每个

四边形都是由两个半面，即两个三角形构成的。我们通常所谓的固体所包含的仅仅是“面”，因此我们可以说“物体”或者“微粒”是几何形状的。事实上，整个宇宙都可以根据它的几何图解来思考——宇宙可以被简单地定义为在空间中发生的东西，或者反映了各种相的空间。柏拉图尤其想建立的思想是：物质只是某种更基本东西的显现。

如果各种不同的三角形代表了所有事物的基本要素，那么我们怎样才能够理解事物的变化性和稳定性呢？简言之，是什么使得我们所知的世界和宇宙成为可能？这里柏拉图又一次被迫假定，一切事物都由心灵安排，宇宙是世界灵魂在容器中的活动。事物世界是现象的世界，现象这个希腊词表示的是显现。呈现于我们的知觉的是显现的多样性，这些显现一分析就可以发现包含了几何面。再说一遍，这些面是基本的、不可还原的，它们在容器中作为“未经加工的质料”要求某种组织的力量将它们安排为三角形然后成为现象。这所有的活动都是由世界灵魂完成的。世界灵魂是永恒的，虽然有时柏拉图说它是德穆革的创造。虽然世界灵魂是永恒的，但是现象世界却充满了变化。就像在人类这里灵魂体现了永恒的元素，而身体则包含了变化的原则。物质和身体世界的变化是因为它是合成的，总是趋向于回复到它的那些“走进”和“走出”空间的基本构成要素。就世界灵魂是永恒的而言，虽然我们经验的世界有各种变化，但依然存在着一个稳定而永恒的要素、一个结构、一个可辨别的宇宙。

柏拉图说，世界中存在着恶，因为在德穆革的创造之途中有障碍。即使德穆革力求尽可能地将世界造得像它的原型那么好，这个世界依然是不完善的。虽然德穆革代表了塑造宇宙秩序的理性和力量，“这个宇宙的进化”，柏拉图说，“是必然性与理性结合的

混合的结果。”必然性在这个语境中的意思是不愿意变化，而当被应用到容器“未经加工的质料”上时，它表现为一种好像不受心灵安排影响的固执。在这个意义上，必然性是世界中的恶的条件之一，因为恶是意图的破坏，而意图则是心灵的特性。这样，心灵工作的任何一种失败都被归于秩序的缺乏，而这正是恶的含义。这就暗示了在人类生活中，一个固执的身体和灵魂较低部分的状况在心灵失去控制的范围内也会产生恶。必然性表现为各种形态，例如惰性、不可逆性，而理性，甚至神的理性，在试图根据某种明确意图而安排世界时，都必须妥善处理这些阻碍。

最后，还有一个关于时间的问题。根据柏拉图所说的，只有现象产生之后，时间才存在。直到存在了如我们所知的那些东西、那些不完善的和变化的东西之后，才能有时间。在此之前，根据定义，无论什么东西都是永恒的。时间的意思恰恰就是变化，因而没有变化就没有时间。相是永恒的，而它们的各种摹本在容器中持续不断地“进进出出”，处于变化之中，而这就是时间的原因。然而，时间代表了时空宇宙和永恒宇宙中的双重显现；因为宇宙是由面的暂时结合构成的，它包含了变化和时间的元素。而既然变化不是无常的而是有规律的，变化的过程就展示了永恒心灵的显现。这一变化的规律，如同恒星和行星变化或运行的规则所展示的，使得对变化的衡量成为可能，也使得“谈论时间”成为可能。

这样，柏拉图的关于宇宙的“似是而非的故事”就由对德穆革如何将相作为原型、从容器中塑造事物的解释构成。世界灵魂是由德穆革产生的，是容器中活跃的活动，它创造了向我们呈现为基质或固体质料的东西——虽然实际上它们只是由几何面的安排而产生的特质。在这一解释中，恶和时间是不完善性和变化的产物。这个我们所知的世界依赖于一种力量和在我们所知的物理世界中

并未发现的"未经加工的质料",这种力量就是心灵,而未经加工的质料则主要根据数学关系来解释。

在这一点上,我们会指望对柏拉图庞大的哲学体系进行一种持续的批判性的评价。但是在某种意义上,哲学史恰好就表现为这样一种大规模的对话,思想家们起来赞同或反对他的思想。他为哲学事业所筹划的模式是如此有力,以至于许多世纪里,他的观点支配了理智的舞台。事实上,阿尔弗雷德·诺思·怀特海曾经评论说:"欧洲哲学传统最可靠的一般特点就是,它是由一系列对柏拉图的注释构成的。"我们可以加上一句,这些注释中许多部分是由柏拉图惊人的继承者亚里士多德写就的。我们下面就来论述他。

4 亚里士多德

亚里士多德的生平

亚里士多德于公元前384年生于色雷斯东北海滨的斯塔吉拉小城。他的父亲是马其顿国王的医生。很有可能亚里士多德对生物学和一般科学的兴趣在他的早年就得到了培养。在17岁的时候,亚里士多德前往雅典进入柏拉图学园。他先是作为一位学生,后来又作为一个成员,在那里一直待了20年。亚里士多德在学园里获得了“阅读者”和“学园的头脑”的荣誉。虽然为了形成他自己对于一些哲学问题的看法,亚里士多德最终脱离了柏拉图的哲学,但是柏拉图的思想和人格还是深深地影响了他。他

在学园的时候写了大量的柏拉图风格的对话，他的同代人称这些对话是他们的雄辩的“金色源泉”。在他的《优台谟》中，亚里士多德甚至再次强调了柏拉图思想中极其核心的相论，虽然后来他非常严厉地批判了这一思想。

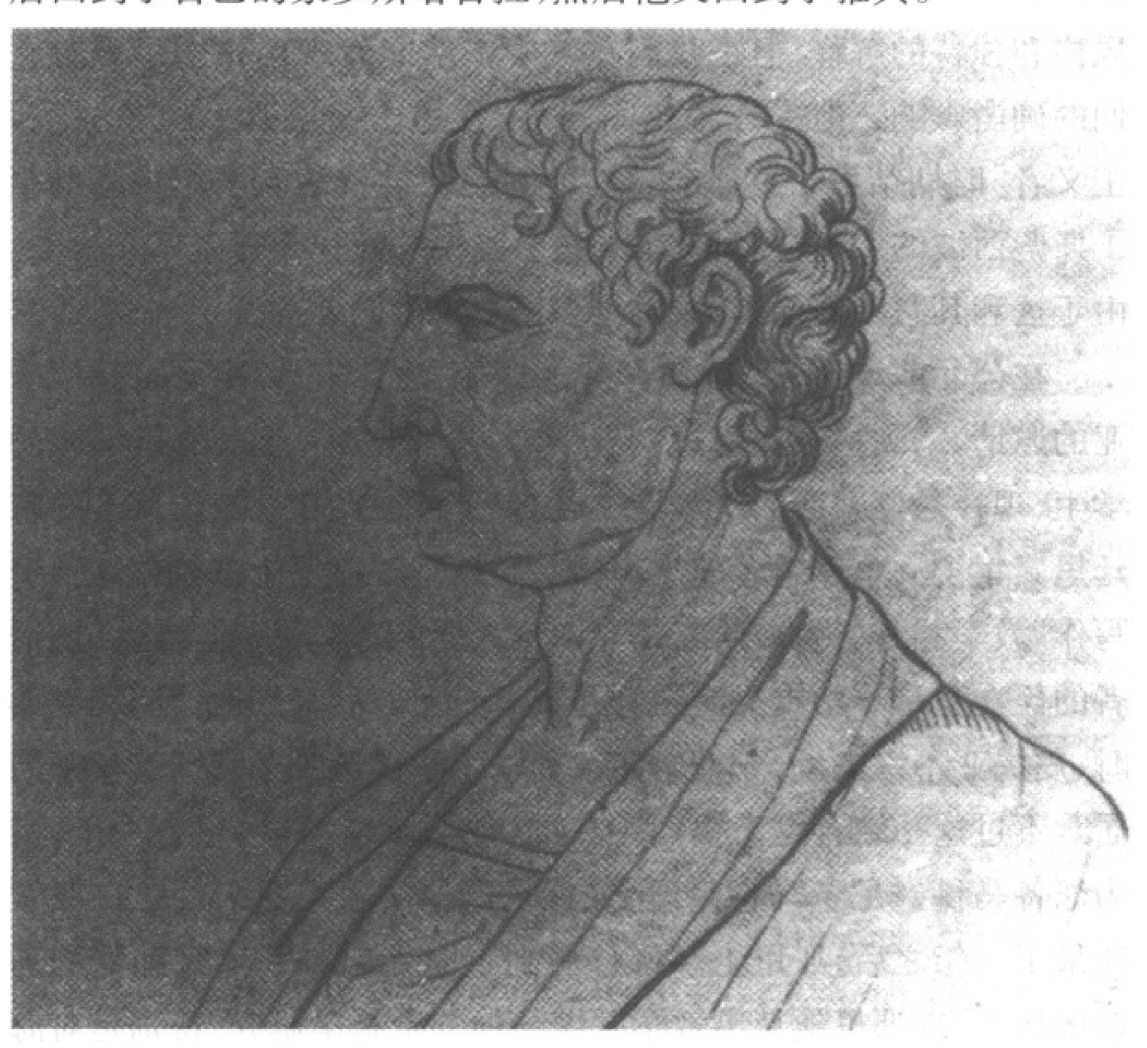
我们现在没有办法确定亚里士多德的思想是什么时候摆脱柏拉图思想的。我们必须记住，当亚里士多德在学园时，柏拉图自己的思想也始终处于变化之中。事实上，学者们相信，亚里士多德是在柏拉图晚年时跟随他学习的，而这个时候柏拉图的兴趣已经转向了数学、方法论和自然科学。在这一时期，诸如医学、人类学、考古学等等这些学科的专家们来到了学园。这意味着亚里士多德接触了大量的经验事实，他发现这些事实对于研究以及对于他形成科学的概念是非常有用的。因此，很有可能是学园的理智气氛——它们体现在柏拉图最后岁月里主要关心的东西和一些特殊领域里收集到的有用材料之上——为亚里士多德提供了和他的科学倾向相合的一个哲学方向。

亚里士多德所采取的新方向最终导致他背离了柏拉图的一些理论，虽然柏拉图和亚里士多德之间差异的程度依然是一个有待细致解释的问题。但是即使当他们都还在学园时，某些气质上的差异必定已经显现出来。比如说，亚里士德比柏拉图较少关心数学，而更多地对经验材料感兴趣。此外，随着时间的流逝，亚里士多德的目光似乎更坚定地关注于具体的自然过程，这样，他就认为抽象的科学概念在这个生动的自然中有其真实的土壤。与之形成对照，柏拉图将思想世界从流变的事物世界中分离出来，将真正的实在归于相，他认为这些相脱离了自然事物而有其存在。因此，我们可以说，亚里士多德从生成(becoming)的动态领域形成了他的思想，而柏拉图的思想则更多的关注于永恒存在(being)的静止领

域。不论在这两个伟大的心灵之间有什么样的差异，事实是亚里士多德就个人而言从来没有背离柏拉图，直到柏拉图去世他一直都留在学园。另外，亚里士多德后来的主要论文虽然有着独特的风格和独特的解释，但是我们在其中依然能发现柏拉图思想对它们的确凿影响。但是在柏拉图死后，亚里士多德明显的“柏拉图主义者”时期结束了。那个时候学园的领导权落入了柏拉图的侄子斯彪西波的手里，他对数学的过分强调与亚里士德是不相合的。由于这和其它一些原因，亚里士多德退出学园并离开了雅典。

在公元前348/47年，亚里士多德离开了学园，接受了赫尔米亚的邀请，来到特洛伊附近的亚索斯城。赫尔米亚以前是学园的学生，现在是亚索斯的统治者。他像一个哲学王一样在自己的宫廷里聚集了一个思想者的小团体。此后三年亚里士多德就在这里写作、教学和开展研究。就是在赫尔米亚的宫廷里，他与这个统治者的侄女也是养女皮提亚结婚并育有一女。后来当他们回到雅典时，皮提亚不幸去世，亚里士多德和一个叫做赫尔普利斯的女子同居。不过这一结合是幸福而持久的，他们感情笃厚，生有一子，名为尼各马科，《尼各马科伦理学》就是以他的名字命名的。在亚索斯呆了三年之后，亚里士多德移居到了毗邻的属于米底勒尼的列斯堡岛上，在那里他从事教学并继续他的生物学研究，特别是对海洋生物的研究。在这里，他开始作为一个统一的希腊的提倡者而闻名，他极力主张，这样一个联合体将比独立的城邦更能成功地抵御波斯的入侵。在公元前343/42年，马其顿的腓力国王邀请亚里士多德做他的儿子亚里山大的家庭教师，亚里山大那一年才13岁。作为一个未来的统治者的家庭教师，亚里士多德关注的东西包括政治学，很有可能他就是在马其顿产生了搜集并比较各种政体的念头，后来他实施了这一计划，收集了希腊158个城邦的法规

摘要。当亚里山大在他的父亲腓力去世之后登上王位时，亚里士多德作为家庭教师的任务结束了，他在马其顿作了短暂的停留之后回到了自己的家乡斯塔吉拉，然后他又回到了雅典。



亚里士多德

（纽约斯卡拉艺库）

亚里士多德于公元前335/34年回到雅典，开始了他一生中最多产的时期。在马其顿执政官安提珀特的庇护之下，亚里士多德建立了他自己的学园。这个学园被称作吕克昂，它是根据苏格拉底过去经常沉思所在的一条林荫路命名的，这里有一片供奉吕克



欧的阿波罗神的圣地。在这里，亚里士多德和他的学生们在林阴道上漫步讨论哲学，由于这一原因，他的学园被称作逍遥学派——意思是“漫步”。除了这些漫步时的探讨之外还有演讲，有些是针对一小群听众的专门化的内容，有些则是针对一大群听众的更为流行的话题。传统认为，亚里士多德还建立了第一个大图书馆，他收集了成百上千的手稿、地图和标本，他在自己的演讲中将它们用作展示。此外，他的学园发展出了某些形式化的程序，学园的成员可以轮流充当领导。亚里士多德为这些程序制定了一些规则，他也为一月一次的特殊的共同进餐和讨论制定了规则。在这些情况下，一个成员被指定为某个哲学观点辩护，反驳其他成员批评性的反对意见。亚里士多德作为吕克昂的领导在这里教学和演讲，一共有 12 或 13 年。不管怎样，他在这里形成了自己对科学分类的主要思想，构造了一个全新的逻辑科学，写出了他对于每一个主要哲学和科学领域的杰出见解，他充分展示了对广泛知识的掌握。

当亚历山大于公元前 323 年去世的时候，一股反对马其顿的浪潮兴起，这使得亚里士多德在雅典的情形很危险，因为他和马其顿关系密切。有苏格拉底的前车之鉴，亚里士多德被指控为“不敬”，但是正如他自己所描述的，“为了不让雅典人再次对哲学犯罪”，他离开了吕克昂，逃到了卡尔西斯。公元前 322 年他在那里死于一种长期的消化道疾病。亚里士多德在他的遗嘱中表现出了一些感人的品质，他阻止自己的奴隶被出售，并且给一些奴隶自由，释放了他们。就像苏格拉底和柏拉图，亚里士多德的思想有着如此决定性的力量，以至于影响了此后好些世纪的哲学。我们将从他庞大的哲学领域里挑选出他的逻辑学、形而上学、伦理学、政治学和美学作介绍。

逻 辑 学

亚里士多德发明了形式逻辑,他也提出了分门别类的诸科学的思想。对他而言,在逻辑和科学之间存在着一个密切的关联,这是因为他把逻辑看作是一种我们在分析一门科学涵盖了什么时正确地形成语言所使用的工具。

范畴和推理的起点

在能够逻辑地演示或证明一些东西之前,我们必须为我们的推理过程找到一个清晰的起点。首先,我们必须确定我们所讨论的对象——我们正在处理的那种特殊的事物。我们必须把一些与这种事物相关的属性和原因赋予它。在这一关联中,亚里士多德发展了范畴的思想,它解释了我们如何思考事物。只要我们想到一个特殊的对象,我们就想到一个主词和它的谓词,就是说某个实体和它的偶性。我们思考人这个词,我们也将高和有能力这样一些谓词和人这个词联结起来。人这个词在这里是一个实体,亚里士多德说,大概存在着九种范畴(就是谓词),它们可以与一个实体相关联,包括量(例如六英尺高)、质(例如发音清晰的)、关系(例如两倍的)、处所(在学校)、时间(例如上个星期)、状态(例如站着)、所有(例如穿着衣服)、活动(例如服务)以及遭受(例如被服务)。我们可以将实体自身考虑为一个范畴,因为例如我们说"他是一个人",在这里,人(一个实体)是一个谓词。在亚里士多德看来,这些范畴代表了在科学知识中被使用的概念的分类。它们代表了任何存在的东西存在或实现的特定方式。我们在思考时将事物整理进这些范畴,把这些范畴归入属(genera)、种(species)

和个别的事物。我们把个别的东西看作种中的一员，而把这个种看作与属相关的。亚里士多德并没有将这些范畴或类别理解为心灵的人为创造。他认为它们在心灵之外、在事物之中有其实际的存在。他认为事物是由于它们的本性而被划分为各种类别的，我们之所以将它们认作一个种属的成员，是因为它们的确是那样的。正如亚里士多德所理解的，思想与事物存在的方式有着关联，而这突出了逻辑和形而上学之间的密切关系。思想总是关涉某些特定的个别事物的，即一个实体的。但是一个东西绝非简单地存在；它总是以某种如何以及某种为什么而存在。

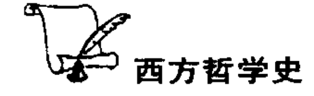
相关于主词（实体）总是有一些谓词（范畴）。有些谓词对一个事物而言是固有的。这样的谓词或范畴属于一个事物，仅仅是因为它就是其所是。我们认为一匹马有一些谓词，因为它是一匹马；它和其它的马一样，都有这些谓词。它也有其它的谓词，不是这样固有的，而是更加“偶然的”，诸如颜色、处所、大小和其它影响着它和其它物体关系的规定性。亚里士多德想要强调的是，存在着一个通向科学的次序。这一次序首先是事物的存在以及它们的过程；第二是我们对事物及其行为的思想；最后是将我们关于事物的思想转换为语词。语言是形成科学思想的工具。逻辑是语言的分析，是推理的过程，是语言和推理相关于实在的方式。

三段论

亚里士多德基于三段论发展出了一个逻辑系统，他将之定义为“一个在其中某个事物被规定的论述，而其它的论述可以由之必然地推导出来。”三段论的一个经典的例子是：

大前提　所有人都是要死的。

小前提　苏格拉底是人。



结论　　因此苏格拉底是要死的。

前两个陈述是前提，它们作为第三个陈述的证据，第三个陈述是结论。那么我们如何确定一个结论是由它的前提得出的呢？回答就在于三段论有效论证的基本结构，亚里士多德发明了一系列确定什么时候结论能够由它们的前提正确地推导出来的规则。直到19世纪，哲学家们还相信亚里士多德对三段论的解释构成了逻辑可以谈论的所有东西。只是在最近的一些年才出现了另外一些逻辑体系，取代了亚里士多德的解释。

虽然亚里士多德的三段论理论是确定前提与结论之间关系的一个有效工具，但是他的目标是为科学研究提供一个工具。由于这一原因，他再一次强调了逻辑与形而上学之间的关系——我们认识事物的方式和事物是什么以及它们如何行为之间的关系。就是说，他认为语词与命题被联结在一起是因为语言所反映的事物也是联结在一起的。亚里士多德认识到，完全有可能运用三段论却不必然达到科学或真理。如果前提并没有建立在正确假设的基础上就会出现这种情况——就是说如果它们没有反映实在。亚里士多德区分了三种推理，每一种都使用了三段论的工具，但是却得出了不同的结果。它们是，第一，辩证的推理，它从“被普遍接受的观点”出发进行推理；第二，诡辩的推理，它从似乎看起来被普遍接受、但实际并非如此的意见出发；第三，亚里士多德称之为演证的推理，这里推理由之开始的前提是真的、初始的。

这样，三段论推理的效力就依赖于前提的正确。如果要想达到真的科学知识，我们所使用的前提就必须超出意见，甚至超出或然的真理。演证推理将结论回溯到构成结论之必然起点的前提。当我们说“所有人都是要死的”，我们事实上回到了那些在动物中构成其必死性的原因和谓词。这样我们就把这些谓词通过将人包

括进动物类别中而与人关联起来。演证推理因此必须抓住可靠的前提,亚里士多德又称之为第一原理(archai)——即一个东西、一个种类或者一个主题之特定领域的被正确规定的谓词。有效推理因此就预设了真实的第一原理的发现,结论可以由之推导出来。

我们如何达到这些第一原理呢?亚里士多德回答说:"我们通过观察和归纳得到它们。"当我们多次观察到某些事实时,"存在着的普遍性就是很明显的了"。只要我们观察任何特定的"那一个",我们的记忆就记住了它。在观察到许多类似的"那一个"之后,我们从所有这些特定的"那一个"中产生了一个有一般意义的一般术语。我们通过归纳过程在特殊之中发现了普遍,这一过程最终导致了在被观察的特殊的"那一个"中发现了另外的意义。

如果我们问另外一个问题,我们是否以及如何能够知道第一原理是真的?亚里士多德说我们之所以知道它们是真的,仅仅是因为我们的心灵与某些事实一起作用,认识到、"看到"它们的真理。这些第一原理反过来并不能够被演证。如果必须演证每一个前提,这将包含一个无穷的后退,因为每一个在先的前提也需要被证明,在这种情况下知识永远不可能开始。亚里士多德再次提到第一原理,他说,"并非所有的知识都是演证性的:相反,无前提的知识就不依赖于演证。"他说,科学知识所根据的知识并不遵从与科学结论相同的证明。所以,"除了科学知识之外,还存在着科学知识原初的源泉,它使得我们能够认出定义。"

这里亚里士多德使用了认出这个词来解释我们如何认识到特定的真理;这与柏拉图所使用的语词回忆或记起形成鲜明对照。"认出"一个真理就是对之有一个直接直观的把握,就像我们认识到2加2等于4时的情况。"认出"这一算术真理的诱因是把砖块或石头之类的特殊事物相加的行动。尽管如此,从这些特殊的实

际情况中我们还“看到”或“认出”了如下真理，特定的事物属于一个种或属，特定的关系存在于它们之间，诸如2加2等于4。这样，亚里士多德论证说，科学建基于初始前提，我们通过理智直观(nous)①而达到它们。一旦我们把握了这些初始的前提和事物根本性质的定义，我们然后就能够进行演证的推理。

形而上学

在他题为《形而上学》的著作中，亚里士多德发展了他称为第一哲学的科学。“形而上学”这个术语的起源不是很清楚，但至少在这个文本里面，它部分地表明了这部作品相对于亚里士多德其它作品的重要性，就是说它是超越于(beyond)或者说后于(after)他的物理学的。亚里士多德在整个《形而上学》中处理一种他认为应该被正确地称作智慧的知识。这一著作从如下陈述开始，“求知是人类的本性。”亚里士多德说，这一内在的欲望不仅仅是为了制作某些东西或做某些事情。除了这些实用的动机之外，在我们身上还有着一种仅仅是为了认知而去了解某些事情的欲望。“我们乐于使用我们的感觉”就是一个例子；“即使并没有什么实际用处，人们也总爱好感觉，而在诸感觉中尤其重视视觉”，因为我们的观看“能使我们认识事物，显露出事物之间的许多差别”。

存在着不同层次的知识。有些人只知道他们通过其感官所经验到的东西，例如当他们认识到火是热的时候。但是亚里士多德说，我们并不把通过感官所认识到的东西称作智慧。相反，智慧与

① 括号中的nous为希腊字“心灵”，作者解作英文的intellectual intuition(译为“理智直观”)。——译者注

科学家们所拥有的知识是相似的。它们由对某些事物的观察开始，然后重复这些感性经验，最终通过思考经验对象的原因而超越感性经验。有多少种可定义的研究领域就有多少种科学，亚里士多德研究了它们中的许多种，包括物理学、伦理学、政治学和美学。除了这些特殊的科学，还存在着另外一门科学，第一哲学，我们现在称之为形而上学，它超越了其它科学的对象而考虑关于真正实在的知识。

形而上学的问题

各门科学力求发现特定种类的事物的第一原则和原因，诸如物体、人、国家、诗等等。不同于具体的科学追问"某某东西是什么以及它为什么是"，形而上学追问一个更加一般的问题——每一门科学最终必定也会考虑这样一个问题，即"是一个东西，这是什么意思？"简言之，是是什么意思？亚里士多德在他的《形而上学》中所考虑就是这个问题，这使得形而上学对他而言成为"研究存在者(existent)之为存在者的一门科学"。形而上学的问题如他所理解的，因此就是对存在(Being)及其"诸原则"和"诸原因"的研究。

亚里士多德的形而上学在相当大的程度上是他的逻辑学观点和他对生物学的兴趣的一个结果。从他的逻辑观点看，"是"的意思就是可以被准确地规定、因而可以成为谈论对象的某个东西。从他对生物学的兴趣的观点看，他倾向于将"是"理解为被包含在一个动态过程中的某个东西。在亚里士多德看来，"是"总是意味着是某个东西。因此，所有的存在物都是个别的，都有着特定的本质。亚里士多德在他的逻辑著作中处理的所有范畴(或谓词)——诸如质、关系、姿态、处所等等这些范畴——预设了某种

这些谓词能够运用于其上的主词。所有范畴运用于其上的这个主词，亚里士多德称之为实体(ousia)。“是”因此就是一种特定的实体。“是”也意味着是一个作为动态过程的产物的实体。这样，形而上学思考的就是存在(即存在着的实体)和它的原因(即实体由之而存在起来的过程)。

实体和事物的首要本质

亚里士多德相信，我们认识一个事物的方式为实体究竟意味着什么提供了一个主要的线索。再一次考虑范畴或谓词，亚里士多德说，当我们知道一个东西是什么时，我们对它的了解，要比我们知道它的颜色、大小或姿态要更多。我们将一个东西同它所有的性质区分开来，我们只专注于一个东西实际上是什么，专注于它本然的性质。亚里士多德在这里区分了事物本然的谓词和偶然的谓词。例如说一个人有一头红发就是描述了某种偶然的东西，因为一个人并不必然或本然地有一头红发——甚至是任何一种颜色的头发。但是对于我作为人而言，我是有死的却是本然的。类似地我们也认为所有人都是人，不论他们的高矮、肤色和年龄。虽然一些独一无二的特性使得他或她成为这个特殊的个人，但每一个具体不同的个人所拥有的某种东西使得他或她成为一个人。在这一点上，亚里士多德会倾向于同意这些特殊的性质(范畴，谓词)也存在着，也有某种是。但这些性质的是并不是形而上学探讨的核心对象。

形而上学主要关注的是对实体的研究，即一个事物本然的性质。在这一观点看来，实体就是“不陈述一个主体，而其它一切东西都陈述它的东西”。实体是我们所知道的作为某个东西基础的东西，在它之后，我们才能够说关于它的其它东西。无论我们怎样

定义某样东西,在我们能够谈论关于它的任何东西之前,比如我们要谈论一个大桌子或一个健康的人,我们得把握它的本质(essence)。这里我们是根据它们的"本质"来理解桌子和人——是什么使得它们作为一个桌子和一个人的,然后我们才能够将它们理解为大的或健康的。诚然我们只能够知道特殊的有规定的事物——实际的个别的桌子或人。同时一个桌子或一个人的本质或实体拥有自己特别区别于其范畴或性质的存在。但这并不意味着我们事实上可以发现一个实体能够脱离它的性质而存在。然而亚里士多德相信,我们能够知道一个东西的本质,诸如"桌子性",它区别于其圆的、小的和褐色的这些特殊的性质。这样他相信必定存在着无论我们在哪里看到一张桌子都能发现的普遍的本质,这一本质或实体必定独立于它的特殊的性质,它的本质即使是在每一个实际的桌子性质不同的情况下也是一样的。亚里士多德的观点是,一个东西不仅仅是它的特定性质的总和。在所有这些性质"之下"(sub stance)存在着某种东西;这样,一方面任何一个特定的东西就是许多性质的结合,而另一方面有一个这些性质归属于其上的基底(substratum)。亚里士多德于是就像柏拉图那样,开始考虑这些本质或普遍的东西是如何相关于特殊事物的。简言之,使得一个实体之为实体的是什么东西;它是一个作为基底的质料还是形式?

质料和形式

虽然亚里士多德区分了质料和形式,但是他说在自然界我们永远也不能发现无形式的质料或无质料的形式。存在着的每一个东西都是某种具体的个别的东西,每个事物都是质料和形式的统一。因此实体总是质料与形式的合成物。让我们回忆一下柏拉图

的论述,他说,诸如人、桌子这样的相都有一个独立的存在,特殊的事物比如我们眼前的桌子是通过分有相而获得它们的本质的。亚里士多德反对柏拉图对普遍的相的解释,他尤其批评这样一个论点:相脱离了个别的事物还有其独立的存在。当然亚里士多德同意存在着普遍的东西,同意诸如人、桌子这样一些普遍的东西不仅仅是主观的思想。事实上,亚里士多德承认,没有普遍东西的理论,就不可能有科学的知识,因为如果是那样的话,我们就不能谈论一个特定种类的所有成员的事情了。

使得科学知识有效的,乃是它发现了对象的种类(比如人类的某种疾病),所以只要一个个体被归入这个种类,我们就能够假定其它的事实也与之相关。这样,这些种类不仅仅是头脑的想像,事实上也有其客观的实在。但是亚里士多德说,我们仅仅是在个别的东西自身中发现它们的实在性的。他问,假定普遍的相独立存在有什么用呢? 不管怎么样,这只会使事情更加复杂,因为每个东西在相的世界将不得不被复制,不仅仅是个别的东西,还包括它们的关系。此外,亚里士多德对于柏拉图的相论不能够帮助我们更好地认识事物感到不满,"它们对于认识其它问题毫无帮助。"因为据说这些相是不动的,它们不能帮助我们理解那充满运动的事物。它们由于是无质料的,也不能够解释我们对之有着感性经验的对象。还有,无质料的相如何能够与一个特定的东西相关呢? 像柏拉图说的那样,事物分有相,这并不是一个令人满意的解释:"说它们是原型,而其它事物分有了它们,这只是在使用空洞的语词和诗意的隐喻。"

当我们使用质料和形式这些语词描述一个特殊的东西的时候,我们考虑的似乎是事物是由什么所构成的以及它被制造成什么之间的区别。这使得我们倾向于假定,质料——事物由之构成

的东西——原初就存在，直到它被制作成为一个东西才具备了形式。但是亚里士多德论证说，我们在任何地方都不能发现"原初质料"这样的东西，即没有形式的质料。设想一个将要用大理石雕刻维纳斯雕像的一个雕刻家，他或她永远也不能找到没有某种形式的大理石。它将总是这一块大理石或那一块大理石，一个方形的或不规则的大理石，他或她将总是在形式和质料已经结合在一起的一块大理石上工作。雕刻家将赋予它一个不同的形式，这是另外一个问题。这个问题就是一个东西是如何成为另一个东西的？简言之，变化的本质是什么？

变化的过程：四因

在我们周围的世界里，我们始终会看到变化，变化是我们经验的基本事实之一。对亚里士多德而言，变化这个词有很多意思，包括运动、生长、死亡、进化、衰落。这些变化中有一些是自然的，而另外一些则是人工技术的产物。事物总是呈现新的形式；新的生命诞生了，新的状态产生了。因为变化总是包括呈现新的形式，所以我们可以对变化的过程问几个问题。对于任何一个东西，我们可以问四个问题，即(1)它是什么？(2)它是拿什么做成的？(3)它是被什么造成的？(4)它是为什么目的而做的？对于这些问题的四种回答，代表亚里士多德的四种原因，虽然原因这个词在现代的使用中主要是指先于一个结果的事件，对于亚里士多德而言，它的意思是一种解释。因此他的四个原因就代表了对于所有事物的一个总体解释的广泛原型或结构。以一个艺术品为例子，四个原因可能是(1)它是一座雕像，(2)由大理石做成，(3)由一个雕刻家制作，(4)是为了装饰。除了由人工技术产生的事物之外，还有由自然导致的东西。根据亚里士多德，虽然自然在"动机"的意义上

没有什么"意图",但在它具有内在的行为方式这个意义上,的确在任何地方总是有其"目的"。由于这一原因,种子发芽,根部向下生长(不是向上!),而植物生长。在这个变化的过程中,植物朝向其"目的"运动,即朝向它们的各种不同的功能和存在方式。在自然中变化也将包括这四个同样的元素。亚里士多德的四因因此就是(1)形式因,它规定了一个事物是什么,(2)质料因,一个事物是拿什么做成的,(3)动力因,一个事物是被什么造成的,(4)目的因,它是为了什么"目的"而做的。

亚里士多德以一个生物学家的眼光考察生命。对他而言,自然就是生命。所有事物都处于运动之中——处于生成和凋谢的过程之中。在他看来,繁殖的过程就是所有生物中的内在力量的一个非常清楚的例子,它们创生出变化、繁殖自己的种类。亚里士多德总结他的诸因说,"所有生成的事物通过某种力量而从某种东西生成为某种东西。"亚里士多德从这个生物学的观点详细阐述了形式和质料从不分离存在的思想。在自然中,新一代的生命首先包括一个个体,它已经具有了一个特定的形式,后代也会具有这个形式(父本)。然后必定是能够作为这个形式载体的质料(这个质料是由母本提供的)。最终形成了一个有着同样特定形式的新个体。这个例子表明,变化并不是将无形式的质料和无质料的形式结合到一起。相反,变化总是发生在形式和质料已经结合在一起的事物中,它处于成为新的或不同的东西的过程中。

潜能与现实

亚里士多德说,一切事物都处于一个变化过程之中。每个事物都有一种力量,成为它的形式已经设定为其目的的东西。所有事物中都有一个努力朝向它们的"目的"的动态力量。这种努力

有些是指向外在对象的，如当一个人建造一座房屋时。但还有另外一种努力，要达到属于一个人的内在本质的目的，例如我们通过思想行为而实现我们作为一个人的本质。这一自控目的(self - contained end)的思想使亚里士多德考虑潜能与现实之间的区别。他使用这一区分来解释变化和发展的过程。如果一个橡子的目的是成为一棵树，在某种意义上橡子只是潜在地是一棵树，而不是当下就现实地是一棵树。因此变化的一个基本的类型是从潜能到现实的变化。但是这一区分的主要意义在于，亚里士多德论证了现实相对于潜能的优先性。就是说，虽然一个实际的东西是从潜能而来的，但如果不是首先有某种现实，那么就不可能有从潜在到现实的运动。一个小孩潜在地是一个成人，但在可能存在着有这一潜能的孩子之前，必须存在着一个现实的成人。

因为自然界所有的事物都类似于孩子与成人的关系，或者橡子与橡树的关系，亚里士多德在自然中发现了存在的不同层次。如果所有事物都处于变化中——处于产生和衰亡之中——那么所有事物都将具有潜能。但是正如我们已经了解到的，要有某种潜在的东西就必须已经有某种现实的东西。为了解释潜在事物的存在，亚里士多德认为有必要假定某种现实事物的存在，它在潜在事物或可毁灭的事物之上。这导致了一个纯粹现实的存在的思想，它不具有任何的潜在性，是最高层次的存在者。由于变化是一种运动，所以亚里士多德将可见世界看作是由处于运动中的事物构成的。但是运动作为一种变化包含了潜能。事物潜在地处于运动中，但是它们必须被实际地处于运动中的某种东西所推动。

不动的推动者

对亚里士多德而言，不动的推动者是自然界中所有变化的最

终原因。然而,这一概念与第一推动者并不完全相同,好像运动可以被回溯到一个运动开始的时刻似的。他也没有将不动的推动者思考为后来神学意义上的创造者。亚里士多德从他对潜能与现实之间的区分得出结论,解释变化或运动如何可能发生的唯一途径就是假定某种现实的东西逻辑地先于任何潜在的东西。变化的事实暗示了某种现实事物的存在,这事物没有任何潜能的混杂而是纯粹地现实的。根据亚里士多德的说法,这个推动者不是一个在强力推行其力量或表达其意志的强大力量的意义上的动力因。那样的活动将会暗示潜能,就像我们说上帝"想要"创造世界那样。这就会意味着在上帝创造世界之前,他曾经潜在地有能力或倾向于创造世界。

亚里士多德也没有将不动的推动者设想为一个为世界思考或建立目的的存在。在某种意义上,不动的推动者并不认识任何事物。这是因为它与其说是存在的一个种类,不如说是对运动事实的一种解释方式。自然界充满了努力实现它们的特定目的的事物。每一个事物都朝向完善它的可能性和目的,即朝向成为一棵完善的树、完全善良的人等等。所有这些努力的积累构成了世界秩序的大规模进程。这样,所有的实在都处在一个变化的过程中,从它的潜能和可能性运动到这些潜能最终的完善。亚里士多德把不动的推动者作为运动的"原因"或"原则"来解释一般的运动。由此不动的推动者代表了运动现实——因为这里没有任何潜在性——的永恒原则。因为对运动的这一解释暗示了一个永恒的活动,所以从不曾存在过一个"时刻",此时的事物世界不处于过程之中。出于这个原因,亚里士多德也拒斥时间中的某种"创造"。

虽然亚里士多德的有些作品中有着明显的宗教和神学的味道,但是在这个问题上主导他的思想方向的更多还是科学而非宗

教。然而,亚里士多德在谈论一个不动的推动者时使用了某种隐喻式的语言。在解释一个不动的推动者如何能够"导致"运动时,他把他比作一个所爱的人,他仅仅作为爱的对象,散发出吸引力,"推动"着爱人,而不是靠强力。亚里士多德更技术化地把不动的推动者看作形式而把世界看成物质。从他四因的观点看,亚里士多德认为这个不动的推动者是目的因,就像成人的形式就在孩子之中那样,指引着变化的方向朝向一个最终的目的——一个确定的、恰当的目的。作为目的因,不动的推动者成为世界的动力因。通过吸引力,它激励事物朝向他们自然的目的。虽然亚里士多德的不动的推动者主要是运动的不被察觉的原则和世界的永恒形式,但许多世纪之后——尤其是在13世纪的阿奎那手里——这一思想却被改造为对基督教上帝的哲学描述。

人的地位:物理学、生物学和心理学

在事物的等级序列中,亚里士多德把人区别于无生命的东西和动物。在自然的序列中,首先是简单的物体、植物和动物。自然事物不像椅子桌子这些人工的东西,"自然事物每一个都在自身中拥有一个运动和静止的原则"。这种内在的运动是事物决定性的方面,因为通过这种运动,亚里士多德解释了产生和衰亡的整个过程。

物理学

亚里士多德将关注的问题限定于在自然界中事物是如何产生的,他从原初质料的概念开始思考。我们已经说过,亚里士多德否认纯粹的形式和纯粹的质料能够独立存在。并不存在什么原初质

料。他用这个概念只是指事物能够变化，能够成为其它事物，能够呈现出新的形式的基底。因此自然的过程就是质料从一个形式到另一个形式的一个持续的转化过程。当雕刻匠制作一个雕像时，他的材料大理石已经有某种形式，他会改变它。在同样的意义上，亚里士多德说，也存在着某种物质，自然就是由之而产生事物的，他把这些东西称作简单的物体，就是气、火、土、水。他说，所有的事物都可以以这样或那样的方式被归结为这几样东西。这些物体互相结合，形成新的物质。但是不像雕像，这些新形式的起源是自然的产物，因为这些物体之中含有“运动和静止的原则”。由于这一原因，火倾向于上升而成为气，水倾向于下降而成为土。固体倾向于成为液体，潮湿的倾向于成为干燥的。无论如何，说事物变化，就是说这些基本而简单的物体通过它们内在的运动原则和其它事物的推动，在持续不断地转化为新的东西。

生物学

什么赋予了某种物体以生命？亚里士多德通过思考灵魂的本质解释了从无机物到有机物的转变。他说，所有的物体都是由基本的元素结合而成的，但是有些有生命而另一些则没有。亚里士多德所说的生命是指“自我营养、自我生长（它相对于衰亡）”。质料并非生命的原则，因为它只是潜在地是有生命的。质料只是潜在性，形式才是现实性。一个现实地有生命的东西是从现实性、从形式获得它的生命的。灵魂就是一个有机体的形式。不论是灵魂还是身体都不能离开对方而存在，但它们也不是同一的，“所以我们无须考虑灵魂和身体是否同一：这样的问题是没有意义的，就如同问蜡和印在它上面的形状是否是同一的。”亚里士多德将灵魂定义为“一个自然有机体首要的现实”。当一个物体是“有机的”，

它的有些部分自然就可以实现运动,因此在一颗植物中,“叶子的作用就是庇护果皮,果皮的作用就是保护果实,而根的作用就类似于动物的嘴……起吸收养分的作用。”灵魂乃是“一个事物本质的决定性的结构”。只有一个特定的身体存在时,灵魂才存在,“这个特定的身体在自身中含有令自己自动地运动和静止的力量”。灵魂和身体不是两个分离的东西,而是一个单一体的质料(身体)和形式(灵魂)。“由此我们可以很清楚地看到,灵魂与身体是不能相分离的。”没有身体,灵魂也不存在,就像没有了眼睛就没有视力一样。

为了表明身体可以被组织的三种方式,亚里士多德区分了三种灵魂。他称之为营养灵魂、感觉灵魂和理性灵魂。它们代表了身体活动的各种能力。第一种仅仅是生存的活动,第二种则既是生存的又是感知的,第三种身体则包括了生存、感知和思想。

心理学

我们在动物的水平上就可以发现感觉灵魂。它主要的特点在于吸收事物的性质和形式而无须摄入它们的质料的能力。这与更低级的营养灵魂形成对照,后者摄入质料(例如食物)但是却不能够吸收它的形式。基本的感觉是触觉,它可以普遍地吸收所有的物体。而其它的感觉,亚里士多德说,“每一种感觉都有一种它辨别的对象,在它面前的是色彩还是声音从不会弄错。”此外,感觉灵魂只吸收形式而不吸收质料,“就像一块蜡上只留下戒指的印子而不会留下铁或金……类似地,感觉受到有色彩、有味道、有声音的东西的影响,它却不关心每种情况下的本质是什么。”

亚里士多德使用了潜能的概念来解释感觉灵魂是如何感知事物的。感觉器官必定能够感知各种不同的形式。因此它们潜在地

必定能够适应于任何性质。例如眼睛必定是由这样的质料组成的，它们潜在地能够成为蓝色的，而且事实上当看到某种对象时它们的确变成了蓝色。眼睛的这种不确定的质料必定潜在地拥有所有的色彩和形状。我们所有其它的感官都有着对于其它性质的类似的潜能。此外五官还以某种方式将各自获得的信息结合成为一个整体，反映了单一的对象或世界，这些"被感知的东西"就是来自它们。甚至在我们不再直接地知觉一个对象时，我们感知到的性质也能够持续存在。亚里士多德根据记忆以及想像解释了这一现象。我们记得的许多东西都保留了它与其它事物的联想，这表明，不论是感知还是记忆都不是任意的活动，而更像是再造出在实在世界里真的存在的东西。从记忆和想像的能力最终产生了更高级的灵魂，即人的灵魂或理性的灵魂。

人的理性　人的灵魂包括其它所有较低级的灵魂形式——营养灵魂和感觉灵魂——以及在这些之外还有理性灵魂。理性灵魂具有科学思想的能力。我们的理性能够区分不同的事物，这就是分析的能力，它还理解事物相互之间的关系。除了科学思想，理性灵魂还能够深思熟虑。在这里，我们不仅发现自然事物的真理，还发现人类行为的向导。

此外，在亚里士多德看来，灵魂是身体决定性的形式。没有身体灵魂既不能存在，也不能施行它的功能。亚里士多德说，身体和灵魂共同构成了一个实体。这与柏拉图的解释形成了鲜明的对照，柏拉图说，身体是灵魂的牢房。柏拉图将灵魂和身体分离开来，他可以谈论灵魂的先在。他也可以将认知或学习描述成一个回忆的过程，灵魂回忆起了它在先前状态已经知道的东西。还有，柏拉图可以谈论个体灵魂的不朽。而亚里士多德则与之相反，他将灵魂与身体紧密相连，以至于随着身体的死亡，灵魂这个身体的



组织原则也随之死亡。

人们的理性灵魂就像感觉灵魂一样，具有潜在性的特征。眼睛可以看到一个红的对象，但只有在它实际地遭遇到了一个红的对象时它才真的看到。我们的理性灵魂也正如此，它可以理解事物的真正本性。但是理性只是潜在地具有知识；它必须推导出它的结论。简而言之，人类思想是一个可能性，而不是一个持续的现实性，因为如果人类心灵可能达到知识，那么它也可能达不到知识。因此人类思想就在现实地知道和潜在地知道之间断断续续。真理在人类理智中永远不可能持续地出现。

世界的持续性暗示了真理的持续性。人类心灵作为潜在知识所拥有的东西在某个头脑中必定是完善的、持续的知识。亚里士多德谈到了不动的推动者，认为他是世界的灵魂（奴斯）和它的理智原则。在他的《论灵魂》中，亚里士多德谈到了主动的理智。他说，"奴斯并非在此一时活动、在彼一时就不活动了"。这里他似乎比较了个体的人类理智（它只是断断续续地认知）和主动的理智（它在某种意义上独立于特定的人并且是永恒的）。如果这个理智是纯粹主动的，那么它就没有任何的潜在性。而亚里士多德就是这样描述不动的推动者的。不动的推动者的独特的活动就是纯粹的活动，这是心灵与实在整体的真理完全吻合的运作。作为所有事物的理智结构的整个形式系统就必定构成关于不动的推动者、关于主动的理智的连续的知识。这个理智是不朽的，就我们被动的潜在的理智知道某一个真理来说，被动的理智所具有的只是主动的理智一直知道的东西。我们死后依然不朽的东西就属于主动的理智，但是由于这不是我们的部分，我们的个体灵魂随着身体这个质料的死亡，自己作为身体的形式也就消亡了。只有纯粹的活动是永恒的，而我们的实体则混杂有潜在性，不能够长存。

伦 理 学

亚里士多德的道德理论集中于他的如下信仰:人类和自然界中所有其它事物一样,要达到自己与众不同的目的,实现自己的功能。他的《尼各马科伦理学》开篇即说,"一切技术,一切研究以及一切实践和选择,都以某种善为目标。"如果情况确实如此,那么伦理学的问题就是,"人类行为所追求的那个善是什么?"柏拉图已经回答了这个问题,他说,人类追求的是对善的相的知识。对他而言,这一善的最高原则与经验世界和个体相分离;我们通过从可见世界上升到理智世界而达到它。而对亚里士多德而言,善的原则和正义植根于每一个人的内心。此外,我们可以通过研究人类本质而发现这一原则,可以通过日常生活中的行为而达到这一原则。不过亚里士多德提醒他的读者,在伦理学的讨论中不要指望比"这个主题允许"的更多的精确性。尽管如此,虽然这个主题会受到"变化和错误"的影响,但这并不意味着正当和不当的观念"只是任意地存在,而不在事物的本质之中"。亚里士多德时刻记住这一点,开始在人类本性的结构中寻求道德的基础。

"目的"的类型

亚里士多德用一个预先的说明为他的伦理理论提出了基本的结构。他已经指出,所有行动都是朝向某个目标的,现在他要区分两种主要的目的,它们可以被称作工具性的目的(一个行动作为其它目的的手段)和内在的目的(一个行动以自身为目的)。例如,这两种类型的目的可以在与战争有关的行动中得到展示。当我们一步一步的考虑整个的战争行动包括了什么时,我们发现,存

在着一系列特殊种类的行动。首先存在着制造马勒的技术。马勒做好后，它的制作者就实现了他作为马勒制作者的目的。马勒对于骑兵来说又是一个工具，他可以用它在战斗中驾御他的战马。还有，木匠搭建一个兵营，当他搭建完工时，他也实现了自己作为木匠的功能。而兵营在为士兵们提供了安全的庇护所时也实现了它们的功能。但是这里由木匠和建筑物所实现的两个功能不是在它们自身中的内在目的，而只是工具性的目的，以安顿士兵直到他们采取下一步行动。类似地，在船只成功地出航时造船者实现了他的功能，但是这个目的只是一个手段，要把士兵们运送到战场。一个医生使士兵们保持健康，在此意义上他实现了自己的功能。但健康的"目的"成为有效战斗的"手段"。在战斗中指挥官的目的是胜利，但是胜利是和平的手段。和平自身虽然有时被错误地理解为战争的最终目的，但它是创造某种条件的一个手段，在此条件下人们能够实现他们作为人的功能。当我们发现人们的目标不是作为木匠、医生或者将军，而是作为人的时候，我们将达到一个以自身为目的的行动，所有其它的行动对它而言都只是一个手段，亚里士多德说，这个目的"必定是人性的善"。

我们应该如何理解善①这个词呢？如同柏拉图先前的做法，亚里士多德将善这个词与一个事物的特殊功能结合在一起。一把锤子如果能够做到我们期待一把锤子能够做到的事情，它就是善的。如果一个木匠实现了他作为一个建造者的功能，那么他就是善的。这对于所有的技能和职业而言都是对的。但是亚里士多德将一个人的技能和职业与他作为一个人的活动区分了开来。例如，亚里士多德感到做一个好医生与做一个好人并不是一回事。

① "善"(good)，下面有时也按中文习惯译作"好"。——译者注

我可以是一个好医生同时并不是一个好人，而是一个邪恶的人。这里有两种不同的功能，医疗的功能和作为一个人而行动的功能。亚里士多德说，要发现一个人应该朝向的善，我们就必须发现人类本性的各种功能。根据亚里士多德的看法，一个善的人就是这样一个人，他实现了他作为一个人的功能。

人的功能

亚里士多德问，“我们是否要假设，木匠和鞋匠全都有特定的工作和行动计划，而人之为人却没有，而是被自然遗忘在无所作为的状态?”或者说，如果“眼睛、手、脚，总的来说身体的每一个部分显然都有一个功能，我们可以否认人也有一个类似的功能么?”人当然也具有一种独特类型的活动，但它是什么呢? 为了发现人的独特的活动，亚里士多德分析了人的本性。首先人的目的“不仅仅是生存”，因为很显然连植物都会这样，亚里士多德说，“我们想要知道的是人类特有的东西”。其次，存在着感觉的生命，“但是很明显马、牛这些动物也一样”。现在就只剩下了“一种主动的生命，它具有一个理性的原则”。他进一步主张，“如果人的功能就是灵魂的主动性(这种主动性遵循或暗示了一个理性的原则)……那么人类的善当然就是与德性相一致的灵魂的活动。”

既然一个人作为人的功能就是灵魂正当的运作，亚里士多德就试图描述灵魂的本质。人的灵魂是身体的形式。同样地，灵魂关涉到整个的人。因此，亚里士多德说，灵魂有两个部分，非理性的部分和理性的部分。非理性的部分是由两个更小的部分构成的。首先，像植物一样，存在着一个营养的部分，使我们能够吸收营养维持生理的生命。其次，像动物一样，存在着一个欲望的部分，使我们能够感受欲望，这反过来推动我们四处移动以满足这些

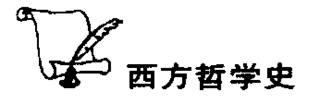
欲望。灵魂的这两个非理性的部分都倾向于反对和拒斥理性的部分。人身上理性与非理性这两个部分的冲突产生了种种问题，也产生了道德的课题。

道德包括行动。因此亚里士多德说，"就如同在奥林匹克比赛中，并不是最优秀最强壮的人赢得桂冠，而是那些参赛的人，因为受到奖励的人是从中挑选出来的。在生活中也是如此，受到赞扬的是那些高尚善良的人们，他们由于他们的行动而受到奖赏。"这里暗示的特定行动是灵魂的理性部分对于非理性部分的控制和引导。此外，一个人要是善良的，并不是这里或那里，此时或彼时行善就行了的。他必须终其一生都是善的，"因为一燕不成春，一个人也不是短时间内就可以达到幸福的。"

幸福作为目的

人类行为应该指向它真正的目标。不管在什么地方，人们都渴望愉悦、富有和荣誉。虽然这些目标有某种价值，但是它们不是人主要的目的。要成为一个终极目的，一个行动必须是自足的、最终的，"是自身就值得欲求的，决不是出于其它的什么原因"，而且它必定能够被人们达到。亚里士多德相信，所有人都会同意，幸福单独地就可以满足人类行动的终极目的的所有要求。事实上，我们之所以选择愉悦、财富和荣誉就是因为我们认为"通过它们可以获得幸福"。幸福就是善的代名词，因为幸福和善一样是我们独特功能的实现。正如亚里士多德所说，"幸福……就是灵魂以美德或德性的方式做一件事。"

灵魂如何达到幸福呢？道德的普遍规则是"根据正当的理性去行动"这就意味着灵魂的理性部分应该控制非理性的部分。很明显，考虑到灵魂的非理性部分的构成，考虑到它的运作机制，它



有必要被引导。当考察我们的欲望时,我们首先发现它受到了自我之外的人或者物的影响。灵魂的这个欲望的部分以两种基本的方式对外部的要素作出反应——这就是爱(沉迷于情欲的激情)与恨(暴躁的激情)。爱使我们对事物或人产生欲求,而恨则使我们躲避或者破坏他们。很显然这种爱和恨的激情如果放任不管,很容易就会"失去控制"。它们自身之中没有任何权衡的原则。一个人应该欲求什么?欲求多少?在何种情况下他才可欲求?我们如何处理与事物、财富、荣誉以及其他人的关系?

在这些事务中我们并不是自动地就正确地行动的。正如亚里士多德所说,"没有什么道德上的品性是自然地就在我们身上出现的;因为没有什么自然存在的东西可以形成一个与它的自然本性相反的习惯。"道德与习惯的发展有关,这些习惯是正确思考的习惯、正确选择的习惯和正确行动的习惯。

作为中庸的德性

人类的激情涵盖了广泛的行动领域。看看我们对于食物的欲望。一方面我们能够被对食物的过分欲求所支配。另一方面我们会对食物缺乏欲望直到饿死。行动的恰当进程——有效的进程——是一个中间状态,是过度和不足之间的中庸。我们应该找出我们所有激情的这个中间状态,例如害怕、信任、情欲、愤怒、怜悯、快乐和痛苦的中间状态。在我们没有做到这一中间状态时,我们就会陷入过分或不足的过错中。我们通过灵魂的理性力量来控制我们的激情,形成各种各样的习惯,自动地引导我们遵从中间路线。例如,勇敢的德性是两种缺点的中庸:怯懦(不足)和鲁莽(过度)。德性乃是一种存在的状态,"倾向于深思熟虑的选择,处于相对的中庸,由理性来作决定,就像一个有实践智慧的人会决定的



那样。”因此，德性就是根据中庸进行选择的习惯。

对于不同的人来说，中庸是不一样的，对不同的事情来说也是如此。对每个个人来说，由于环境的变化，中庸也是相对的。以吃饭为例，吃得适量对一个成年运动员和一个蹒跚学步的小孩来说明显是不一样的。但是对每个人来说依然存在着一个相对的中庸，这就是节制（temperance）的德性。它处于两种极端的缺点之间，即暴饮暴食（过度）和饥饿（不足）之间。类似地，当我们给钱时，慷慨就是有德性的中庸，它处于挥霍和小气的缺点之间。对于多少才是慷慨，不存在一个确定的数目；钱数要视我们的资产而定。虽然大量的德性处于两个极端的过错之间，但是有一些行动不存在任何的中庸。它们的本质已经暗示了罪恶，例如怨恨、嫉妒、通奸、盗窃和谋杀。这些自身就是坏的，而不是它们的过度或不足。所以我们做这些事就总是错误的。

因此道德品性就在于培养会自动地使我们以中间路线行动的习惯——或者径直地避免去做偷盗、谋杀之类的事情。柏拉图曾经列举出四种主要的德性（后来被称作“基本的”德性），亚里士多德也认可它们，这就是勇敢、节制、正义和智慧。除了这些，亚里士多德还讨论了高贵、慷慨、友谊和自尊的德性。

审慎和选择

在理性灵魂中存在着两种理性。第一种是理论理性，它给予我们确定的原则或哲学智慧的知识。另一个就是实践理性，它指导我们在特定情况下的道德行动，这就是实践智慧。理性角色的重要性在于，如果没有了这一理性的要素，那么我们将没有任何的道德能力。此外，亚里士多德强调，虽然我们有着正确行动的自然能力，但是我们并不是自然地就能正确地行动。我们的生活有着

数量不确定的可能性。善在我们身上只是潜在地存在。一棵橡树几乎必然地将会结出橡子。但是对于人来说,我们必须通过认识到我们必须做什么,考虑它,并实际地选择去做它,这样才能将我们之中潜在的东西转变成现实。亚里士多德不像柏拉图和苏格拉底,后两者认为,认识到善的东西就足以去行善。亚里士多德看到,除了必须有知识,还必须有深思熟虑的选择。因此亚里士多德说,"道德行动的起源——它的致动因而不是目的因——乃是选择,而选择(的起源)乃是带有一个目的考虑的欲望和理性。"

在自由选择和人类义务之间存在着一个重要的联系。例如,假设你的头脑里长有一个肿瘤,使你产生不可遏制的暴力冲动。如果你的暴力行为真的超出了你的控制,那么你对你的行为并不负有道德责任。因此亚里士多德——还有很多其他道德哲学家们——主张人们要对自己的行为负责,从而,道德行为乃是自愿的。但是并非我们所有的行动都是自愿的。存在着一些例外,因为亚里士多德说过,"对于自愿的行为我们可以赞扬和指责,而对于非自愿的行为,我们只能宽容,有时它们只能激起怜悯。"对亚里士多德而言,自愿和非自愿的主要区别在于:对于非自愿的行动,一个人是无须负责的,因为他们这么做(1)是出于特定情况下的无知,(2)是外部强迫的结果,或者(3)是为了避免更大的罪恶。而自愿的行为,一个人是要对之负责的,因为当他这么做时,上述三种情有可原的情况并未发生。

沉思

对亚里士多德而言,人类本性不仅仅在于理性,它涵盖了植物灵魂、欲求灵魂和理性灵魂。德性不仅仅是指对这些自然能力的否定或拒斥。道德的人运用他生理的和心灵的所有能力。与人类

本性的这两大区分相对应，理性也存在着两种功能，道德的功能和理智的功能，它们有着各自的德性。我们已经了解了亚里士多德对道德德性的解释，这就是那些能够帮助我们在面对自然欲望时遵循中庸的习惯。与之相对照，理智的德性集中在理智的本性而不是身体的本性；它主要是哲学智慧(sophia)，它包括科学知识和把握第一原理的能力。

亚里士多德在他的伦理学主要作品的最后讨论了哲学智慧和沉思理智真理的活动。如果幸福是我们根据自己独特的本性行动的结果，那么我们很有理由假设，当我们根据自己最高的本性行动时，我们是最快乐的，这就是沉思。亚里士多德说，这个活动是最好的，"因为不但理性在我们身上是最好的，而且理性的对象也是可以知道的对象里最好的。"此外，沉思"是最持久的，因为我们可以比做任何事情都更长久地沉思真理"。最后，我们认为幸福有愉悦掺杂其中，但是哲学智慧的活动毫无疑问是最令人愉悦的有德性的活动。

政治学

亚里士多德在《政治学》中就像在《伦理学》中一样，强调了目的的要素。就像人一样，国家自然地就被赋予了某种独特的功能。亚里士多德将这两种思想联系起来，他说，"很明显，国家是自然的产物，而人则天生就是政治的动物。"人类本性和国家密切相关，"一个不能生活在社会中的人，或者一个由于自足而无需他人的人，要么是个野兽，要么是个神。"不仅人的本性使我们倾向于生活在一个国家，而且国家就像任何一个社群一样，是出于某种善的考虑、为了某个目的而建立的。家庭的存在主要是为了维持生

命。国家的出现起初是为了家庭和村社保存生命,家庭和村社时间长了是不能靠自身存活的。但是除了这个实用的原因之外,国家的功能还在于确保人民的最高利益,即我们的道德和理智的生活。

亚里士多德不像柏拉图,他没有构造出一个理想国家的蓝图。即使亚里士多德把国家看作使人民能够达到他们作为人的终极目标的机构,他还是意识到关于国家的任何理论都必须注意实际的问题。例如,我们必须确定"什么样的政体适用于一个特定的国家",虽然最好的政体通常是不能达到的。还有,我们必须确定"在给定的条件下如何组建一个国家",如何保存它。对亚里士多德而言,"政治学家们虽然有着出色的思想,但它们却通常并不实用。"由于这些原因,他对柏拉图的大多数极端观念不大能够容忍。他嘲笑柏拉图废除保卫者阶层的家庭并为他们的后代提供公共抚养的主张。在亚里士多德看来,如果采取这种主张,"那么所谓的父亲就没有任何理由照顾儿子,儿子也没有任何理由来照顾父亲,兄弟之间也是如此。"财产的公有同样也会破坏某些基本的人类愉悦,还会产生低下的效率和无尽的争吵。

国家类型

亚里士多德承认,在适当的条件下一个社群自己组织成的政府可能有三种形态。它们之间最基本的差异是每一个政府的统治者的数目。一个政府拥有的统治者的数目可以是一个、几个和许多个。但是它们每一种形式又都分别可能有正确或错误的形式。当一个政体正确地运作时,它会致力于所有人的共同利益。当政体的统治者只谋求自己私人的利益时,这个政体是反常的。每一种政体真正的形式是君主政体(一个)、贵族政体(几个)和共和政体(许多



个)。与它们相应的反常的政府分别是僭主政体(一个)、寡头政体(几个)和民主政体(许多个)。亚里士多德自己最欣赏的贵族政体,这主要是因为就算我们再努力,杰出的人总还是少数。在一个贵族政体中,统治者是一群这样的人,他们优秀的程度、他们的成就和拥有的财富使他们有责任心、能干,善于发号施令。

差异与不平等

由于亚里士多德非常依赖于对事物的奇闻轶事式的考察,所以他不可避免地犯了一些错误。最明显的错误就是他关于奴隶的观点。他观察到奴隶都是强壮魁梧的,他就总结说,奴隶是天生为奴的。亚里士多德说,“很明显,有些人天生自由,而有些人天生就是奴隶,所以奴隶制既是有益的又是合理的。”当然,亚里士多德非常注意区分那些天生就是奴隶的人和那些由于军事征服而沦为奴隶的人,他接受前一种方式而反对后一种方式。亚里士多德反对通过征服而沦落为奴隶的理由相当的充分,征服了别人并不意味着我们天生地就高他们一等。此外强力的使用或许还不一定是正义的,成为奴隶很有可能是一个非正义的行动的结果。同时,谈到“对奴隶的正当对待”,他提议,“鉴于他们提供的服务,应该随时可以给他们以自由,这是很有好处的。”事实上,在他的遗嘱中,亚里士多德释放了一些他的奴隶。

亚里士多德也相信公民权是不平等的。他认为对公民来说基本的平等在于一个人能够分享统治并反过来被统治。一个公民有权力也有义务参与正义的管理。既然公民需要不得不出席集会或法庭,那么他们就必须既要有充足的时间又要有适当的性情和品格。由于这一原因,亚里士多德不相信劳动者可以成为公民,因为他们既没有时间,他们的心智也没有得到适当的发展,他们也不能

够从参与政治过程的经验中获益。

好政府和革命

亚里士多德一再强调国家的存在是为了每个人道德和理智的实现。他说,“国家的存在是为了好的生活,而决不仅仅是为了生活”;类似地,“国家是家庭和村社完满自足的生活的联合,这是一种幸福高尚的生活。”最后,“我们的结论就是,政治社会的存在是为了高尚的活动,而不仅仅是为了交往。”然而,一个国家是否产生了好的生活,这要依赖于它的统治者如何行事。我们已经看到,亚里士多德区分了政府的反常形式和正确形式,好的统治者寻求达到所有人的利益,而反常政府的统治者则为他们自己捞取好处。

不论政府采取哪种形式,它都建立在某种正义的概念和相称的平等基础之上。但是这些正义的概念可能引起意见不一和无休止的革命。亚里士多德认为,民主就产生于这样一个假设,那些在某一个方面平等的人在所有的方面都是平等的:“因为人们在自由上是平等的,他们就宣称是他们是绝对平等的。”另一方面,亚里士多德说,寡头政府是基于如下思想,“那些在某个方面不平等的人在所有方面都是不平等的。”因此,“由于他们在财产上不平等,他们就假设他们是绝对的不平等。由于这些原因,只要民主政府或寡头政府落到了少数人手里,而负有职责的政府“并不遵从它们先前被构想的观念,[他们]就激发着革命……这时革命就爆发了。”

亚里士多德总结说,“革命情绪普遍的和主要的原因是平等的欲望,人们要求与那些比他们拥有得多的人平等。”他没有忽略其它一些原因,诸如孤立、贪婪以及恐惧和耻辱。亚里士多德说,针对这些革命的原因,每种形式的政府都可以采取一些预防步骤。

例如，一个国王必须避免暴虐的行动，一个贵族政府应该避免由少数富人为了富裕阶级的利益来进行统治，一个共和政府应该为那些更能干的成员提供更多的时间来分享统治。亚里士多德强调，最重要的是“要达到遵守法律的精神”。最终，人们在一个国家中的生活条件使他们能够达到幸福，达到他们认为的好的生活时，他们才不会批评这个国家。

艺术哲学

亚里士多德对艺术有比柏拉图更加同情的关注。不论是对柏拉图还是对亚里士多德来说，艺术根本上都是模仿自然的事情。使柏拉图轻视某些形式的艺术的是他如下的思想，一个艺术作品至少与真理隔着三层。人类的真实存在是人的永恒形式。这一形式可怜的摹本就是一个特定的人——比如说苏格拉底。一个苏格拉底的雕像或画像就是摹本的摹本。柏拉图特别关心艺术的认知方面，他感觉艺术会歪曲知识，因为它与真理隔了好几层。而亚里士多德则相信普遍的形式只存在于特定的事物中，他感觉当艺术研究事物并将它们转化为艺术的形式时，艺术直接地就是在处理普遍的东西。因此，亚里士多德肯定了艺术的认知价值，说既然艺术的确模仿自然，那么它也传达了关于自然的信息。

在《诗学》中，亚里士多德通过比较诗歌与历史强调了诗歌认知的方面。历史学家只关心特殊的人或事件，诗人却不是这样，他们处理的是基本的人类本性，因而是普遍的经验。它们之间真正的区别在于：历史相关于已经发生的事情，而诗歌考虑的则是可能发生的事情。“因此诗歌比历史更富有哲学性，比历史更高：因为诗歌力图表现普遍的东西，而历史表现的则是特殊的东西。”亚里

士多德所谓的普遍性意思是“根据可能性或必然性的规律，某种类型的一个人在某个场合会有怎样的言行”。“诗歌的目标就是这种普遍性。”

在亚里士多德看来，艺术除了认知的价值外还有可观的心理意义。一方面艺术反映了人类本性的深层方面，人就是由于它而区别于动物的，这就是人类天生的模仿本能。事实上在最初的孩童时代人类就通过模仿来学习。除了这个本能，当人们面对艺术作品时也有快乐。因此，“人们乐意看见相似的东西，其原因就在于，人们在沉思它时发现自己是在学习或推断，他们发现自己或许会说，‘哈，这就是他。’”

亚里士多德对史诗、悲剧和喜剧进行了细致的分析，他分别指出它们的构成和功能。他对悲剧的论述在以后的世纪里尤其著名。他特别强调悲剧的情感方面，集中论述了净化（catharsis）的思想——不愉快情感的释放。他说，悲剧

> 就是对一个严肃行动的模仿，有一定的长度，自身是完整的；在语言上带有一些令人愉悦的附属装饰，各种装饰分别在作品的各个部分出现；它的形式是戏剧性的而非叙事性的；它带着能够引起怜悯和恐惧的细节，以此来完成它对这些感情的净化作用。

净化这个术语是否暗示，通过悲剧我们“去除”了我们的感情？或者，它是否意味着我们被给予一个场合以各种方式来表达或释放我们内心深处的情感？不论哪一种情况，亚里士多德的意思似乎是说，对深深的、巨大的苦难的艺术再现在观众心中唤起了真实的恐惧和怜悯，因此释放并在某种意义上纯化了观众的精神。因此，亚里士多德说，“悲剧是对一个行动的模仿……通过怜悯和恐惧来真正净化这些感情。”

圣博格斯大教堂——13 世纪开始建造，约完成于 1300 年。
（纽约都铎出版社）

第 二 部 分



希腊化时期和中世纪哲学



亚里士多德以后的古代哲学

在亚里士多德完成了他的宏大的思辨体系之后，哲学转向了一个新的重点发展方向。四个哲学家的群体对形成这种新的研究方向起了推进作用，这四个哲学家群体分别是伊壁鸠鲁学派、斯多噶学派、怀疑论学派和新柏拉图主义。当然，他们都受到其先行者的巨大影响。因此，我们看到：伊壁鸠鲁学派依据的是德谟克利特的原子论的自然理论。斯多噶学派运用了赫拉克利特的渗透万物的火的实体概念。怀疑论学派建立了某种基于苏格拉底式的怀疑形式的问答方法，而普罗提诺则大量地吸收了柏拉图的思想。然而，使得他们的哲学不同于前人的与其说是哲学的主题，不如说是哲学的取向和重点。其重点是实践的，而其取向则是以个

体为中心的。由于强调生存技艺，哲学变得更加是实践的。当然，这些新的思想运动中的每一个都确实包含了对宇宙构造的思辩性描述。与柏拉图、亚里士多德详细拟定理想社会之蓝图，而且使个人顺应大的社会和政治组织的做法不同，这些新哲学家首先引导人们去思考其自身，思考作为个体他们如何才能在更大的自然系统中获得令人最为满意的个人生活。

这些新的哲学取向通过时代的历史境况被带进到一个大的范围之中。在伯罗奔尼撒战争和雅典陷落之后，古希腊文明也随之衰落了。随着小的希腊城邦的崩溃，作为个体的公民丧失了他们曾拥有的重要地位的感觉，以及他们控制和完善其社会和政治命运的能力。因为他们被吸收到正在成长的罗马帝国之中。人们日益感受到某种失落，即个人无力控制其在共同体中的生活。当希腊成为只不过是罗马的一个省份时，人们对探求有关理想社会的思辩问题失去了兴趣。人们所需要的是一种实践的哲学，这种哲学在变化了的环境条件下对人们的生活给以指导。在诸多事变压抑着民众的时代，人们似乎懒于去改变历史。然而，即使人类控制不了历史，但是他们至少还能以某种成功的方式支配自己的生活。所以，哲学以一种日益增加的对更加直接的个体世界的关心的取向转向这种实践的重点上去。

伊壁鸠鲁主义者通过他们所谓的 ataraxia[不动心]，或者说灵魂的宁静，走近一种理想的生活取向；斯多噶学派试图控制他们对不可避免的事件的反应；怀疑论者则希望通过对那些其真理是值得怀疑的理想不作任何基本的承诺来保留个人的自由；最后，普罗提诺则在一种与神的神秘结合中允诺拯救世界。他们都希望哲学提供一种人的存在意义上的根据。而且毫不奇怪的是：他们的哲学，特别是斯多噶学派的哲学，后来和宗教争夺人们的忠诚，他们

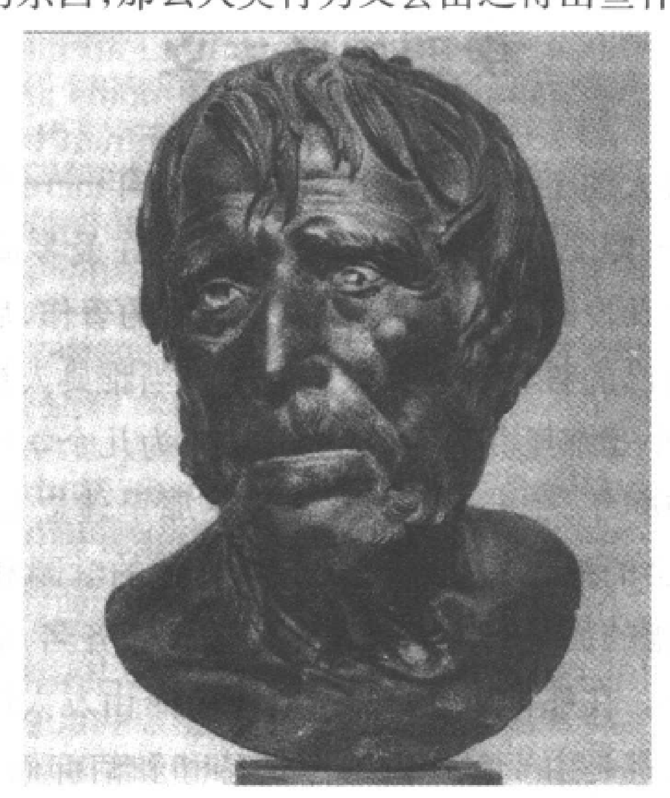
希望找到个体的人能够在一个并不完全友好且到处充满了诸多陷阱的世界中成功地获得幸福和满意的道路。

伊壁鸠鲁主义

伊壁鸠鲁大约于柏拉图去世后的五、六年——当时亚里士多德有 42 岁——即公元前 342 或 341 年出生在爱琴海上的萨摩斯岛上。在他十几岁时，他接触到德谟克利特的著作，后者有关自然的思想对他自己的哲学有着持久的影响。当雅典人被赶出萨摩斯时，他来到了小亚细亚。在小亚细亚，他成为几个学校的教师。大约在公元前 306 年，他迁到了雅典，并在那里建立起他自己的学园，学园中集会的地方是他的院子。当时他的学园和柏拉图的学园，亚里士多德的吕克昂学园以及芝诺的柱廊齐名，成为古代有影响的学园之一。在那里伊壁鸠鲁吸引了一个由友人组成的封闭的团体。这些人都是由于对他的深厚情感和和信仰而被吸引来的。而且他们通过对有教养的谈话的热爱而相互吸引。尽管他的大量的富有创造力的著述流失了，然而，从这个学园中仍然产生出一种明确的探讨哲学的方法。学园一直存续到伊壁鸠鲁逝世的公元前 270 年。伊壁鸠鲁思想的持续不断的影响力通过它在雅典不断出现和在罗马的传播表现出来。在罗马，诗人卢克莱修（公元前 98—55）在他的著名的诗歌《物性论》（*De Rerum Natura*）中把伊壁鸠鲁的思想形象化了，该书存留到现在。

伊壁鸠鲁是一位实践哲学家。他认为，观念对生活的控制作用理当与医药对于身体健康的作用一样大。确实，他把哲学看成是灵魂的医药。他没有详细地探讨那些像“世界是由什么构成的?”之类的复杂的问题。对于伊壁鸠鲁而言，德谟克利特所发现

的由原子构成,或者由物质的微粒所构成的世界的图景,似乎就是对这个问题合理的回答。伊壁鸠鲁所考虑的是:如果这些东西就是构成世界的东西,那么人类行为又会由之得出些什么结论来呢?



卢克莱修
(罗马国家博物馆)

对伊壁鸠鲁来说,人类生活的主要目的是快乐。但是,令人啼笑皆非的是,直到现在人们还把他的名字与那种放纵吃喝的人联系在一起。因为没有什么比把快乐等同于吃、喝及作乐这个三一式的说法离伊壁鸠鲁的学说更远的了。相反,伊壁鸠鲁却煞费苦心地对快乐的各种类型作了区分。例如,有些快乐是强烈而不持久的,有些快乐虽然不那么激烈但却是天长日久的,有一些快乐带来痛苦的后果,而另一些快乐则给人一种宁静而安祥的感觉,他试图把快乐原则提升为行为的基础。



物理学与伦理学

使伊壁鸠鲁转向快乐原则的是来自德谟克利特的“科学”或物理学。这种科学对于神创万物以及人的行为应当遵守源自神的原则等思想具有消解作用。基于这种“原子论”，伊壁鸠鲁断定，存在着的万物必定是由永恒不变的原子所构成，而原子是一些小的，不可毁坏的，坚硬的物质微粒。除了这些原子团外，没有别的东西存在。这就意味着如果上帝或诸神存在，他们也必定是一些物质的存在物。最为重要的是，神除了其本身是一种无目的的和偶然的事件的结果外，根本就不是任何事物的来源或创造者。

伊壁鸠鲁用原子没有开端这种思想来解释万物的起源。原子永远存在于空间之中，像雨滴一样，它们同一时间分别从空间中下落，而且由于它们没有遭遇到阻碍，所以它们相互之间总是保持着相同的距离。在这种垂直的下落中，伊壁鸠鲁认为，有一个原子离开了完全直线的下降而产生些微的朝向一边的松动，——也就是某种侧向的“倾斜”，同时这个原子运动到了迎面而来的原子的轨道上与之发生碰撞，结果这种碰撞迫使这些原子都进入到别的原子的轨道之中，因而在运动中造成了整个一系列的碰撞，直到这些原子形成为一些原子团为止。而这些原子团或原子的排列就是我们现在看到的事物，包括岩石、花朵、动物、人类，简言之，整个世界。由于有无限多的原子，所以必定有无限多的世界。无论如何，人类不是一种被创造的东西，或者由合目的的秩序所造成的东西，也不是被上帝所支配的东西，人类其实是原子碰撞的偶然的产物。

神和死亡

根据对人类起源的这种解释——以及他对包括“神圣的存在

物”在内的所有存在物构成的物质的解释——伊壁鸠鲁认为：他把人们从对神和对死亡的恐惧中解放了出来。我们不再被迫害怕神了，因为神并不控制自然或人类的命运，而且它也无力干预人们的生活。至于说到死亡，伊壁鸠鲁说，它不会使任何人感到烦恼，因为只有活着的人才有痛苦或快乐的感觉，人死了之后，就没有感觉了。这是因为构成我们的身体和心灵的原子散开了，也就是说不再有这种特殊的身体和心灵了，有的只是大量的各不相同的原子而已。这些原子回复到物质的原初存在，继续进行新的构成物的循环之中。只有物质存在。而且，在人的生命中，我们所知的一切只不过是这种肉体以及这种经验的当下运动。人的本性的构成包含了各种大小和形状的原子。那些较大的原子构成了我们的身体，而那些较小的，较光滑的和较敏捷的原子则解释了感觉和思想的存在。要解释人的本性，无须任何别的本原，也无须神，当然也无须来世。这种从对神和死亡的恐惧中解放出来的结果为那种完全处于个人自己控制之下的生活方式设立了一个舞台。

这是道德哲学中的一种新取向，因为它把注意力集中到了个人及其对肉体的和精神的快乐的直接渴望上，而不是集中在正当行为的抽象原则上，或者是对神的命令的思考上。正如他的物理学理论使个体的原子成为一切存在的终极基础一样，伊壁鸠鲁也拣选出个体的人作为道德事业的活动场所。

快乐原则

伊壁鸠鲁以一种机械论的方式描述了万物的起源，而且他把人置于事物的本性之中，使人就好像是另一台其本性引导我们去追求快乐的小机器一样。然而，伊壁鸠鲁为人们保留了调整我们的欲望的交流能力和责任。虽然伊壁鸠鲁把人们从对神的天道的

惧怕中解放出来,但是他无意中却打开了情感和嗜好的闸门,他确信快乐是善的标准,然而他同样确信并非一切快乐都具有同等的价值。

如果我们问伊壁鸠鲁,他怎么知道快乐是善的标准,他将简单地回答说:所有人都对快乐与痛苦之间的区别有着直接的感受,也对快乐令人称心如意这一点有直接感受。他写到:“我们认识到快乐是我们之中与生俱来的第一位的善。而且从快乐出发,我们着手每一个选择或避免的行动,而且我们总是返回到快乐之中。”伊壁鸠鲁说,感觉是善与恶的试金石,因为感官是真理的判断标准。对于我们的感官来说,痛苦总是坏的,快乐总是好的,正如观察告知我们某个东西是否在我们跟前一样。

进而,为了把人们引向幸福生活,伊壁鸠鲁强调各种快乐之间的区别。很显然,有些欲望是自然的和必要的,比如对食物的欲望;有一些欲望是自然的,但是不必要的,就像在某些类型的性交快感的情况中那样;还有一些欲望是既非自然而又非必要的,例如,无论何种奢侈或名望。正是因为他可以对这些做出明确的区分,所以他得出结论说:

> 当我们坚持认为快乐是目的时,我们并不是指放荡者的快乐,或肉体享受的快乐,像那些无知或不赞成或不理解我们的人所设想的那样,我们所说的快乐指的是身体的无痛苦和心灵的无纷扰。快乐不是连续不断地饮酒作乐,也不是淫欲的满足,更不是盛宴中的鱼和别的美食佳馔的享用。快乐源自冷静地推理,这种推理会寻求取舍的动机,并且排除那些导致精神纷扰的意见。

伊壁鸠鲁并非要谴责肉体快乐,相反,他的意思只不过是强调,对这些快乐的过度关心既是不自然的,也毫无疑问会导致不幸

和痛苦。某些种类的肉体快乐永远也不可能得到充分满足。而且,如果这种快乐要求连续不断地放纵的生活,那么就会导致人们对这种快乐的追求永远得不到满足,也就会不断地遭受某种痛苦。例如,如果他们想要更多的金钱,或者更多的公众的喝彩,或者是更加异乎寻常的食物,或者是更高的地位,他们就会永远不满足他们现有的状况,就会遭受某种内心的痛苦。但是,另一方面,一个聪明的人,是能够确定什么是他或她的本性所需要的最低限度的东西。而且能够很容易地和很迅速地满足这些需要的。当这些需要得到满足时,一个人的体质就处于均衡状态之中。聪明人的由面包和水构成的饮食,比起讲究吃喝的人的过剩的高档食品来似乎可以带来多得多的幸福。因为聪明人懂得不仅消费少而且需要得少——后者是关键所在。

人的本性所寻求的终极的快乐是宁静(repose)。伊壁鸠鲁所说的宁静指的是身体的无痛苦和心灵温柔的松弛。这种意义上的宁静可以通过降低我们的欲望,克服无用的恐惧,尤其重要的是通过转向精神上的快乐——因为这种快乐具有最高等级的持久性——最为成功地得到。在某种意义上,这些心灵上的快乐也是身体的快乐,因为它们具有防止在肉体的事情上的放纵以及防止其随后发生的痛苦的作用。

个人快乐相对于社会责任

在最后,伊壁鸠鲁形成了一种自我中心的道德哲学。因为他所关心的首先不是人类社会而是个人快乐,甚至连哲学家的生活也被看成是避免痛苦的一种手段,而不是看作一件创造一个良善社会的事业。正如伊壁鸠鲁力图把自己和锦衣玉食的僭主区分开来一样,他也力图把自己从那种缠绕着别人,特别是缠绕着穷人的

纠纷中分离出来。这些穷人的需要和问题是很多的。对于他来说,我们不是通过服务于我们的人类同伴而找到善的生活,而是在和醉心于理智的朋友们的快乐、体面的聚会中找到善的生活。伊壁鸠鲁所知道的公民社会的唯一功能就是对那些可以把痛苦施加给个人的人们的行为的制止。他的物理学理论,把一切目的和任何合理秩序的王国都排斥在外,连一个坚定的正义观念都没有留下来,对于伊壁鸠鲁来说,没有比无痛苦和通过心灵控制欲望更有价值的了。我们将看到:在后来的几个世纪中由伊壁鸠鲁形成的这种道德哲学对别的道德生活的概念构成了挑战,并反过来为别的道德生活的概念所挑战。

斯多噶主义

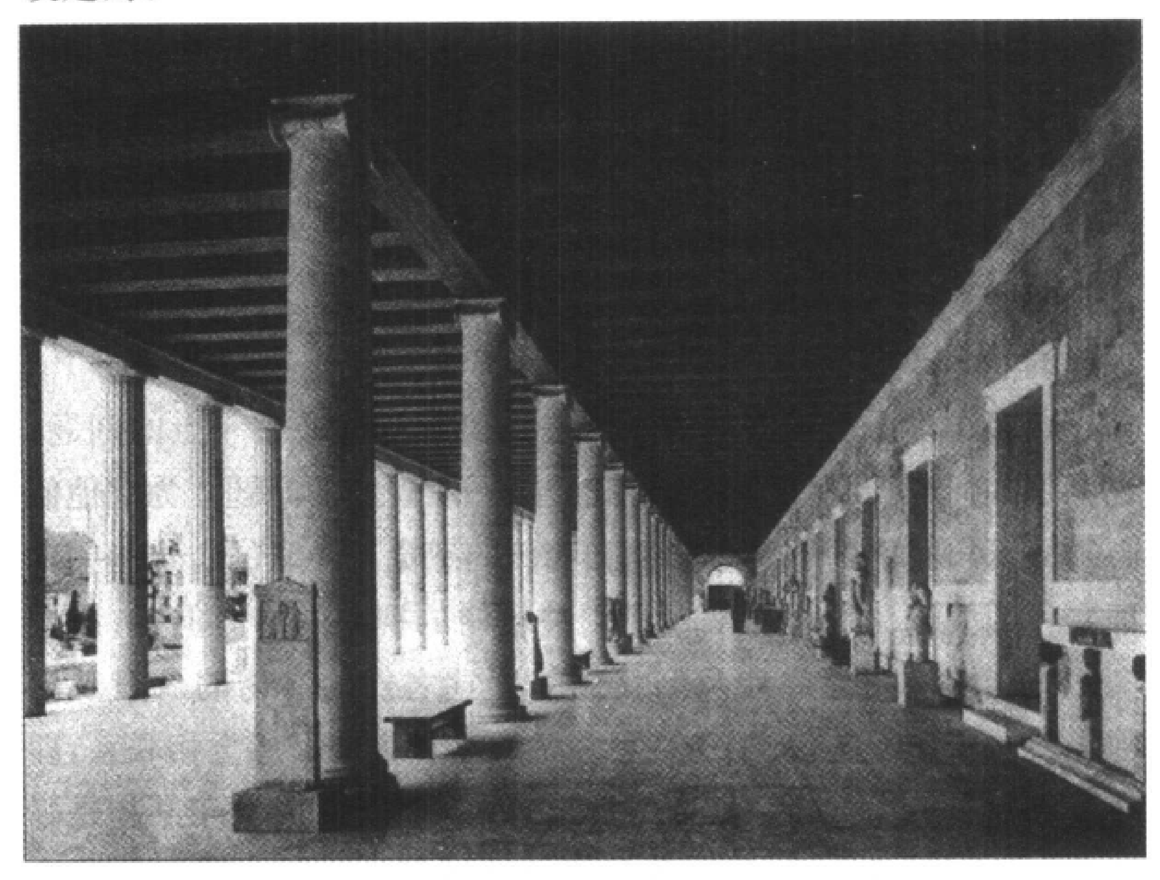
斯多噶主义作为一种哲学学派,包含了一些古代最卓越的知识分子。斯多噶学派是由基提翁城的芝诺(Zeno of Citium,公元前334—262)所创立。他让他的学派在斯多亚(stoa)(这是希腊文的柱廊一词,因而有斯多噶学派一说)集会,这一哲学运动吸引了雅典的克莱安西斯(Cleanthes,公元前303—233)和阿里斯顿(Aristo)。后来,在罗马,它又吸引了诸如西赛罗(Cicero,公元前106—43)、爱比克泰德(Epictetus,公元60—117)、赛涅卡(Seneca,公元前4—公元65),以及罗马皇帝马尔库斯·奥勒留(Marcus Aurelius,公元121—180)这样的拥护者。斯多噶学派的这种影响有助于把斯多噶哲学的压倒性的重点锁定在伦理学上,虽然斯多噶学派论述了由亚里士多德学园所形成的哲学的三大部分,即逻辑学、物理学和伦理学。

相对于快乐的智慧和控制

在他们的道德哲学中,斯多噶学派的目标也在于幸福。但是不同于伊壁鸠鲁,他们并没有期望在快乐中找到幸福。相反,斯多噶学派通过智慧去寻求幸福。这是一种借以控制潜藏在人的能力之中的东西并同意有尊严地服从必然事物的智慧。芝诺在年轻时就被从容地、勇敢地面对死亡的苏格拉底的伦理学说和生活所激励。苏格拉底的这种面对着对自己的存在的极度威胁——死亡的威胁时极好地控制情感的榜样,为斯多噶学派的生活提供了一个真正的模仿样板。几个世纪之后,斯多噶学派的爱比克泰德说:"我不能逃避死亡,难道我还不能逃避对死亡的惧怕吗?"他以一种更一般的形式发展这一论题。他说:"不要要求事情像你所希望的那样发生,而要希望它们像实际发生的那样发生,这样你就会好好过下去。"我们不可能控制所有的事情,但是我们能够控制我们对所发生的事情的态度。如果因为未来的事情无论如何都会发生而害怕它,这是毫无用处的。然而,通过意志的活动去控制我们的害怕却是可以做到的。所以,我们不应当害怕事情发生——在某种真正的意义上,我们"除了害怕本身之外,没有什么可害怕的。"

这种道德哲学具有一种特别的质朴,然而它毕竟还是一种理智精英的哲学。"控制我们的态度"这个结论是足够简单的了。然而,斯多噶学派到底是如何以哲学的方法得到这一结论的呢?他们是通过创造一种关于世界必定是什么样子,以及人类如何顺应这个世界的精神图像来做到这一点的。他们说,世界是一种有序的安排,在世界中,人和自然事物按照目的原则而行动。他们在全部自然中看到了理性与法则的作用。斯多噶学派依靠一种特殊的神的观念去解释这种世界观,因为他们认为神是一种理性的实

体，它并不存在于某个地方，而是存在于整个自然之中，存在于万物之中。正是斯多噶学派所说的这种神——理性的一种渗透性的实体性形式，而这种理性控制和安排了自然的整体结构——决定了事情的起源，而道德哲学的基础就在这里。但是斯多噶学派的思想在其中推进这些主题的取向，则是被他们关于知识的理论所设定的。



斯多亚——芝诺讲学的走廊，斯多噶学派成立之地。

（美国古典研究院）

斯多噶学派的知识论

斯多噶学派以非常详细的方式解释了我们是如何能够获得知识的。尽管他们的说明并不完全成功，但是他们关于知识的理论

却仍然是重要的。这至少有两个理由:第一,这种知识理论为他们的唯物主义的自然理论打下了基础;第二,这种关于知识的理论也为他们的真理或确定性的观念提供了基础。

斯多噶学派知识论的结论,全都源自他们对观念起源的说明。他们说,语词是表达思想的,而思想则是由于某些对象撞击心灵的结果。心灵在出生时是一片空白的,当它受到对象的撞击时,它建构起观念的存储器。这些对象通过感官的渠道在我们的心灵上留下印象,例如,一棵树,通过视觉器官把它的形象印在了我们的心灵之上。就像一封印章把它的印迹留在了蜡上一样。对由事物构成的世界的不断重复的曝光增加了印象的数量,发展了我们的记忆,而且给予了我们形成除我们直接面对的对象之外的更一般的观念的能力。

斯多噶学派真正面对的难题是如何解释这最后一点的问题,也就是如何解释我们的诸如善和美的一般观念的问题。为此他们必须揭示出我们的思想是如何和我们的感觉相关联的。这是一件证明我们关于树的观念来自我们关于树的视觉的事。但是,我们又如何能够说明那些涉及到我们的感觉之外的事物的一般观念呢?斯多噶学派答复说,一切思想都以某种方式和感觉相联系,即使是那些表现为判断和推理的思想也是如此。一种关于某物是好的或真的判断或推理,是印象的机械性过程的产物。我们的所有形式的思想都开始于印象,而且我们的思想中有一些思想是基于那种开始于我们之中的印象的,正如在感觉中的情况一样。所以,感觉可以给我们知识,它们是"不可抗拒的知觉"的来源,这种不可抗拒的知觉又是我们的确定性意识的基础。正如怀疑论者后来指出的,这种解释可能顶不住我们提出的反对它的所有批评意见。但是,通过这种理论,斯多噶学派不仅在其中找到了真理的基础,

而且还把一种最为独特的观点强加在他们的一般哲学之上。正如他们所做的那样，论证所有的思想都派生于对象对感官的撞击，就是断言除了具有某种物质形式的东西存在之外，无物真正存在。斯多噶学派的逻辑把斯多噶学派的哲学抛进了唯物论的模式之中。

爱比克泰德

（纽约公共图书馆图库）



作为一切实在之基础的物质

这种唯物论给斯多噶主义提供了一种具有独创性的关于物理世界和人类本性的观念。斯多噶学派勾画出来的关于物理自然的宽广图像得自于他们的这样一种观点，即一切真实的东西都是物质的，整个宇宙中的每一事物都是物质的某种形式，然而世界并不恰恰是惰性的或被动的物质的堆积——世界是一种能动的，变化着的，结构性的和有序的安排。除了惰性的物质，还有动力和能力，它们在自然中都代表着主动的发展和建立秩序的要素。这种主动的能力或动力不是不同于物质，而是物质的另一种形式。它是一种永恒运动着的精巧的东西，像空气的流动或呼吸那样。斯多噶学派说它就是火，这火蔓延到所有的事物，赋予它们以活力。这种物质的火具有合理性的属性，而且由于它是存在的最高形式，所以，斯多噶学派把这种合理性的力理解为神。

万物中的善

斯多噶主义的核心思想是“神在每一事物之中”。当我们说神在每一事物之中——像火，或者力，或者逻各斯，或者合理性一样——我们指的是自然中的一切都充满了理性的原则。斯多噶学派以某种详细的方式说到物质的渗透性，通过这种渗透性，他们意指各种不同类型的物质被混淆在一起。他们说，神的物质性实体和那些别的静止的物质混合在一起，物质以这种方式运转，是因为在它之中存在着理性的原则。自然法就是物质按照这一原理的连续的活动，它是事物本性的法则或原则。因此，对斯多噶派来说，自然有它在神——一切事物的温和的、火的母体——中的起源，以及所有事物都直接被打上神的建构性理性的印记，因为事物连续

地运转，就好像它们被安排运转一样。由此我们可以看到斯多噶学派是如何发展出他们有关命运和天意的概念来的。

命运和天意

对斯多噶学派来说，天意意味着事情以它们应有的方式发生，因为所有的事物和民众都是在逻各斯或者说神的控制之下。整个世界的秩序是基于它的所有部分的统一。而且使物质的整体结构形成为一体的东西是火的实体，这种火实体渗透到一切事物之中。在宇宙中没有什么会“格格作响”，因为没有什么是松动的。最后，斯多噶学派在这种完全被控制的物质世界背景的基础上建构了他们的道德哲学。

人的本性

斯多噶学派知道，要建构一种道德哲学，必须对“人的本性是什么”这个问题有一个清晰的看法。通过简单地把那些曾用于描述大自然的同样的观念转移到人类的研究之中的办法，他们形成了他们的关于人的本性的观点。正如世界是一种被称之为理性或神的火的实体所渗透的物质体系一样，一个人也是一种被这同样的火实体所渗透的物质存在。斯多噶学派正是由于说人自身中包含了一分神性而闻名于世。他们这样说的意思是：在一种实在的意义上，人包含了神的实体的一部分。神是世界的灵魂，而每一个人的灵魂是神的一部分。神性的这一部分是一种渗透到一个人的肉体之中，使它运动并具有所有感觉的非常好的和纯粹的物质实体。这种纯粹的物质性的灵魂以某种自然的方法被父母转移到孩子的身上。斯多噶学派认为，灵魂处于心脏的中心位置，而且它通过特殊的血液流动而循环。灵魂加在身体上的东西是说话的能力

和繁殖的能力，以及包括五种感官的精巧的机械装置。但是，由于神是理性的逻各斯，而人的灵魂置根在理性之中，因而人的人格（个性）在它的理性中找到它的唯一的表达。然而，对斯多噶学派而言，人的理性并非仅仅意味着人能够对事物加以思想或者进行推理。正相反，人的理性意味着人的本性参与到理性的结果和整个自然的秩序之中。人的理性代表了我们对事物的实际秩序以及我们在这种秩序中的地位的意识，它包括我们的这样一种意识，即万物遵循法则的意识。斯多噶学派的道德哲学主要关心的就是把人的行为和法的秩序联系起来。

伦理学和人的戏剧

根据爱比克泰德的说法，道德哲学以一种简单的直觉为基础。在其中，每个人都是一曲戏剧中的一位演员。当爱比克泰德运用这样一个比喻时，他的意思是说：一个演员不能选择某个角色，相反，是戏剧的作者或导演挑选人们去扮演各种角色。在世界这曲戏剧中，正是神，或者理性的原则，决定每个人将会成为什么样的人，以及他或者她将在历史中处于何种地位。斯多噶学派说，人的智慧在于认识到在这部戏剧中我们的角色是什么，以及如何扮演好这个角色。有些人扮演"小角色"，而另一些人则被分派演领袖的角色。"如果神高兴你扮演一个穷人，或扮演一个残疾人，一个统治者，一个普通的公民，你都要演好他。因为扮演好给你的角色是你的责任。"演员发现对于那些他或者她不能控制的事不要过分计较。例如，舞台布景的样子和形式，别的演员将扮演什么角色，等等。演员尤其无法控制故事或它的情节。但是，有一样东西演员可以控制，那就是他们的态度和情绪。我们可以因为扮演一个小角色而生气，或者当别人被挑选扮演英雄时因嫉妒而心疲力

竭，或者因为化装师给你一个特别丑陋的鼻子而感觉受到极大的侮辱。但是，生气、嫉妒以及感到侮辱都不可能以任何方式改变这一事实，即我们演小角色，而不是演英雄这一事实。而且你还必须戴上那个丑陋的鼻子。这些感情只不过是剥夺了演员的幸福而已。如果我们能够去掉这些感情而保留自由，或者能够发现斯多噶学派称之为不动心的那种东西，那么我们将会得到作为一个聪明人的标志的宁静和幸福，聪明的人是知道他或她的角色是什么的人。

自由的问题

在斯多噶学派的道德哲学中，还存留着一个问题，这个问题关系到人的自由的本性。我们可以很容易地理解斯多噶学派关于自然被上帝的理性所固定及安排，特别是当我们把这宏大的图像想像为一出宇宙戏剧时。演员可能确实不能挑选他们的角色，但是挑选你在戏剧中的角色是一个方面，而选择你的态度则是另一个方面，在这两者之间有什么区别呢？如果你在选择其一时是不自由的，那么你在作别样选择时又怎么可能是自由的呢？神很可能不仅选择让你做一个穷人，而且还分派你当一个特别不满意的穷人。难道态度会自由地漂浮在四周等着人们漫不经心地去加以选择吗？或者它们像眼睛颜色一样是人的一部分？

斯多噶学派顽固地坚持他们的看法，认为态度受到个人选择的控制。而且坚持认为，通过意志的活动我们可以决定我们将如何对事件做出反应。但是他们从未对这样的事实提出一个令人满意的解释，即既然天意支配一切，那么为什么天意却并不同时支配我们的态度呢？他们走得最近的一种解释是暗示有鉴于在整个世界中一切事物都是按照神的法则而行动，那么人类根据他们对法

则的认知而行动就是他们的一大特点。例如,水由于太阳的加热而蒸发,后来又以雨的形式凝结并落了下来。但是一个雨滴决不会对另一个雨滴说:“让我们再次出发”,就像它从蓝色海洋中被驱逐时做出一副令人厌恶的样子那样。当我们开始变老和面对死亡时,我们经历了一个同样的变化过程。然而,有了变老这个机械过程,我们知道我们正在发生着什么变化,增加再多的知识也改变不了这样的事实,即人总是要死的。不过,斯多噶学派把他们的整个道德哲学建立在这样一种确信上:如果我们知道严酷的律法而且理解到我们角色的不可避免,我们就不会拼命去反对这种必然性,而是会跟随着历史的步伐而高兴地前进。幸福与其说是选择的产物,不如说是存在的一种性质,幸福产生于对事物不得不如此的赞同。所以自由不是改变我们命运的力量,它只不过是没有情绪上的纷扰而已。

世界主义和正义

斯多噶学派还发展了一种强有力的世界主义的思想——也就是所有人都是同一个人类共同体的公民,把世界的进程看成是一部戏剧,也就是允许每一个人在其中都扮演一个角色。斯多噶学派把人的相互关系看成是具有最大意义的事,因为人的存在是作为神的一部分的载体。使人们相互联系起来的东西是每一个人都分有一个共同的成分这一事实。这就好像逻各斯是一根主要的电话线路,而所有的人都在开一个电话会议,据此把神和所有的人联贯起来而所有的人之间又相互联系,或者像西赛罗所说的:

> 因为理性既存在于人之中也存在于神之中,人和神共同具有的第一个东西就是理性。但是那些具有共同理性的人也必定具有共同的正当理性。而且由于正当理性就是法,所以

> 我们必须相信，人和神一起共同具有法。进而，那些分有法的人还必定分有正义，而且那些分有这些东西的人应当被视为同一个国家的成员。

四海之内皆兄弟和关于正义的普遍的自然法的理论是斯多噶学派对西方思想所做出的令人印象最为深刻的贡献的一部分。他们把这些基本的论题注入到思想的河流中去，以致它们在即将到来的世纪，特别是在中世纪的哲学中产生了决定性的影响。

虽然斯多噶主义与伊壁鸠鲁哲学有着许多共同的特点，但是它也做出了某些重要的创新。和伊壁鸠鲁一起，斯多噶派把他们的主要重点放在了伦理学的实践方面，把自我控制看成是伦理学的中心；以唯物论的观点来看待自然中的一切，并且把追求幸福作为目的。斯多噶学派注入的最有意义的变化是：他们把世界不是看作偶然事件的产物，而是看作建立秩序的心灵的产物，或者说是理性的产物。这种观点把斯多噶学派带进到一种关于人类智慧之可能性的高度乐观主义的态度之中。然而正是在反对关于智慧的这样一种说法中，即认为我们能够认知世界动作的诸多细节，产生出了怀疑论派的批判哲学。

怀疑主义

我们今天所说的怀疑论学派指的是这样一些人，他们的基本态度是怀疑的态度。但是在古希腊的语词中，skeptics 是从 skeptikoi 派生出来的[①]，指的是相当不同的某种东西，也就是说，是探求者或研究者。怀疑论学派也确实是一些怀疑者。他们怀疑柏拉

① 这两个希腊字的含义是“怀疑者”和“探求者”。——译者注

图和亚里士多德在发现世界的真理方面所取得的成功。他们也同样怀疑伊壁鸠鲁和斯多噶学派在这方面的成就,但是就他们所具有的怀疑而言,他们不过是一些探求者,探求一种获得平静生活的方法。埃利斯的皮罗(Pyrrho of Elis,公元前361—270)是怀疑论这个特殊学派的创始人,这个学派对后来的许多世纪的哲学都具有某种特殊的意义深远的影响。他的这一特别的观点以他的名字命名为皮罗主义流传于世。同时,皮罗还吸引了一些追随者。一个与之竞争的怀疑主义学派产生于柏拉图的学园之中,特别是由于阿凯西劳斯(Arcesilaus ,公元前316—241)的领导,他是学园的领袖,一个与柏拉图同时代或其后的人。他们以学园派而知名,但却拒绝柏拉图的形而上学,而且复活了苏格拉底的辩证的方法,他们用这种方法使判断悬而未决。皮罗没有写什么东西,其思想主要是通过第二手的历史资料和讨论学园派基本观点的文献才得以存留下来。古希腊怀疑主义的主要残存下来的文本是通过塞克斯都·恩披里可(Sextus Empiricus,公元200),一个皮罗主义传统的追随者留下的。在他的《皮罗主义纲要》(*Outlines of Pyrrhonism*)的开篇中,塞克斯都对怀疑主义观点的目的和意义提出了一个具有启发性的说明。

是什么导致怀疑主义?塞克斯都说,怀疑主义起源于对获得精神上的和平或宁静的期望。他说人们曾经被事物中的矛盾所纷扰,被他们到底应当相信两种对立观点中的哪一个所困扰。一个哲学家告诉我们一个东西,另一个哲学家则告诉我们正好与之相反的东西。因此,根据怀疑论学派的看法,如果他们能够通过研究排除错误确定真理,那么他们也就可以得到精神上的宁静。然而,怀疑论遭到不同的哲学家提出的不同的真理概念的冲击。他们还注意到,那些寻求真理的人们可能属于这样三种人:一是那些认为

他们已经发现真理的人们(怀疑论称这些人为独断主义者);二是那些承认他们没有发现真理且断言真理不可能被发现的人们(怀疑论认为这也是一种独断论的观点),以及最后那些坚持不懈地寻求真理的人们。和前两种人不同,塞克斯都说,“怀疑主义坚持不断的探索”,怀疑主义并不否认找到真理的可能性,也不否认人类经验的基本事实,它不如说是一种持续研究的过程。在这个过程中,对经验的每一种解释都要受到相反经验的检验。塞克斯都说,怀疑主义的基本的原则是每个命题都有一个与之相反的命题。他说,正是在这个原则的结论中,“我们以消除独断而结束”。

怀疑论学派对这样的事实印象极为深刻,那就是,同样的“现象”从那些经验它们的人中产生出完全不同的解释。塞克斯都说,他们发现,相互反对的论证似乎同样有力。也就是说,相互反对的论证似乎有一种二者任选其一的解释的可能性。因此,怀疑论被导向悬置判断,避免否定或肯定任何东西,从这种判断的悬而未决出发,他们获得一种没有干扰的和宁静的精神状态。

显然,怀疑论学派并没有放弃富有活力的思考和辩论的事业,他们也没有否认明显的生活事实,即关于人们会有饥渴,以及当他们走近悬崖时,他们是处在巨大的危险之中的事实。对于怀疑论来说,很清楚的是,人们必须注意他们的行为。他们并不怀疑他们生活在一个“真实的”世界之中,他们只是想知道这个世界是否被正确地描述。塞克斯都说,没有人会质疑物体有这种或那种现象,问题是“在现实中的物体是否像它们表现出来的那样”。所以,虽然怀疑论拒绝独断式的生活,但是他们也并不否认与经验有关的明显事实。塞克斯都说,“我们对现象给予了应有的尊重”。对怀疑论来说,日常生活似乎要求小心地认知四个方面的问题,他们称这四方面问题为:(1)本性的引导;(2)感情的束缚;(3)法和习惯

的传统；(4)技艺的教育，这四个方面中的每一个都对成功和宁静的生活做出了贡献。而且对它们中的哪一个都无须作任何独断的解释或评价，只有接受。因此，正是通过本性的引导，我们才本能地具有感觉和思想的能力；也正是通过我们的感觉的力量，饥饿驱使我们去吃食，干渴促使我们去饮水。而正是法和习惯的传统在日常生活中约束我们，使我们相信虔诚是善，不虔诚是恶。最后，塞克斯都说，正是借助于技艺的教育，我们正从事那些我们选择参与其中的技艺。

因此，毫无疑义地，怀疑论者决不否认关于感性知觉的明显事实。塞克斯都说，确实，那些说怀疑论者否定现象的人们“似乎并不熟悉我们学派的说法”。他们并未对现象而仅仅是对“有关现象的解释”提出疑问。作为一个例证，塞克斯都说，蜂蜜表面上看是甜的，而且“我们得出这个结论是因为我们通过感官知觉到它是甜的”，但是问题是它是否真的在本质上是甜的。因此，对于怀疑论者关于现象的论证，不要以否定现象的实在性的意向来加以解释，而要以为了指出“独断论者”的轻率来加以解释。塞克斯都从这种关于感官对象的论述中得到的教训是：如果人的理性可以如此容易地被现象所欺骗的话，“如果理性是这样的一个骗子，以致他几乎能从我们眼皮底下攫走现象”，那么在那些不很明显的事情中，为了不被欺骗，我们岂不是要对人们所遵循的理性特别小心吗？

那些不明显的事情在柏拉图、亚里士多德和斯多噶派的大哲学体系中具有中心的位置。而怀疑论者在此却发现许多值得推敲的理论，特别是关于自然事物之本性的理论。然而物理学理论——它是对不明显的事情的一种研究——又何以能够给我们可靠的真理呢？怀疑论者对物理学研究采取了一种怀疑的态度。一



方面他们拒绝对这样的物理学加以理论化以发现“关于事物的坚固的和确信的意见”。不过他们却说到一种“为了每一种论证都有一个与之相反的同等论证，以及为了精神宁静的目的”的物理学。他们对关于伦理学和逻辑学的问题的看法是与此相似的。在每一种情况中，他们对精神上的宁静的追求都不是一种否定的方法，也不是一种拒绝思考的做法，而是一种积极的方法。他们的“悬置判断”的方法包含着在对立面中设定事物的积极性。正如塞克斯都说的，“我们用现象反对现象，或者用思想反对思想，或者用现象反对思想。”

因而，塞克斯都区分了两种类型的研究，也就是，涉及明显事情的研究和涉及不明显事情的研究。那些明显的事情，诸如白天和夜晚，是不会产生知识方面的严重问题的。在这个范围内，对社会和个人的宁静的要求也是明显的。因为我们知道，习惯和法是和社会联系在一起的。而不明显的事情，例如，自然的元素是否由原子或某种火的实体所构成这类事情，则会产生理智上的争论。只要我们一走出那些在人的经验中是明确的东西的范围之外，在创造性怀疑的影响下，我们对知识的疑问就会产生。因此，如果我们问：我们是何以知道世界是什么的？怀疑论者就会回答说：我们不知道。他们说，人们或许可以获得真理，但是他们也可能处在错误之中，但是我们不能确定他们到底是得到了真理还是处在错误之中，因为我们没有一个可靠的标准去确定不明显事情中的真相。

感觉是靠不住的

塞克斯都论证说，如果我们的知识来自经验或感觉印象，那么就更有理由怀疑所有知识的恰当性。因为事实是：在不同的时间和不同的环境之下，对同一对象我们的感觉给我们不同的信息。

从某个距离看过去,一个方形的建筑物看起来像是圆的,一幅风景画在白天不同的时间去看也显得不同,蜂蜜对某些人是更好一些,当只有一些线条存在于一个平面上时,剧场中画好的背景给人真的门窗的印象。我们的印象是确实的,例如,当我们“看到”一支弯曲的桨在水中时,但是我们永远不能确定的东西是:在事实上这桨是否是弯的。虽然我们可以把桨拿出水面,而且发现知觉的错误,但是,并非每一种知觉都提供了这样一种容易检验其正确性和真相的标准。我们大部分知识都是基于知觉的,但是我们对这些知觉却没有标准或真理,怀疑论的结论是:我们不可能确定我们关于事物本性的知识是真的还是假的。

道德法则产生怀疑

和自然物体一样,道德概念也是怀疑的对象。不同共同体的民众有着不同的关于什么是善和正当的观念。每个共同体的习惯和律法都不同。就是同一个共同体,时代不同习惯和律法也不同。斯多噶派学说,有某种为所有民众共享的普遍理性,它引导所有民众一致赞同尊重人的权利。怀疑论者驳斥这种理论和事实,他们说,没有证据证明所有民众都具有赞同普遍道德原则之真理的能力。进而,他们论证说,也没有证据说明民众在实际上显示过这种普遍同意。事实是:民众的意见是各不相同的。再说,那些看法不同的人们全都可以用同样强有力的例证来证明他们自己的观点。在道德的问题上,没有绝对的知识,只有意见。斯多噶学派曾论证说,在某些问题上,检验真理的标准是“不可抗拒的知觉”。怀疑论者则答复说,可悲的是,一种意见无论多么强有力地坚持,它毕竟还只不过是一种意见。而且我们也可以用与它同样多的证据去支持一个与它正好相反的意见。当人们采取了独断论的立场时,

他们的结论对他们自己来说看起来总是不可抗拒的。但是这并不能保证他们的结论是真实的。

这种对我们关于事物本性的知识以及我们关于道德真理的知识的怀疑态度,其结果就是我们有权怀疑这种知识的有效性。由于我们没有确定的知识,那么最好的办法就是不要对道德的真实本性做出判断。当我们面对某个行为的问题时,我们并不知道如何去做才是正当的,这就需要关于正当的知识。那么,对怀疑主义的批判者将会论证说:怀疑论者已经使伦理学成为不可能,而且他们还使得对人们的一切人类行为的导向都荡然无存。

没有理智的确定性道德是可能的

然而怀疑论者论证说,为了聪明地行为,无须具有知识。他们说,只要有合乎理性的自信就足够了,或者只要有他们所说的或然性也就足够了,因为从来没有什么绝对的确定性。只要有一个强有力的或然性,我们的观念就可以把我们引导到一种幸福而宁静的生活上去。我们被以下的这些观念所确证:我们从日常的经验出发就能够区分出不清晰的观念和具有高度清晰性的观念。当正当的观念有某种高度的清晰性时,它们就在我们之中产生出一种强大的信念,相信它们是正当的,而这就是我们所需要的引导我们去行动的一切。由于这个原因,习惯、国家的法律以及我们基本的欲望,对于大多数人来说就是可靠的指导。然而就是在此怀疑论者也还是要求保留一定程度的谨慎,以便我们不会错把现象当成了实在,以及我们尤其要避免狂信和独断论。虽然我们甚至没有一个真理的标准也可以热情地行动,但是我们心理上的安全要求我们敞开研究的渠道。应当采取的唯一安全的态度是,怀疑任何观念的绝对真理性,包括怀疑道德上的确信。一个能够在这种怀

疑态度下保持冷静的人才具有获得幸福生活的最好的机会。

如果我们问怀疑论者是否有一个“体系”，塞克斯都回答说，如果我们所说的“体系”指的是“对一定数量的既相互信赖又依赖于现象的教条的坚持”，以及我们用教条一词指的是“赞同一种没有证据的命题”的话，那么怀疑论“没有体系”。但是，如果我们说的体系指的是“某种程序，它和现象相一致，追随一定的推理路线，并指出如何能够看起来生活得很正当的话”，那么怀疑论也确实有一个体系。因为塞克斯都说：“我们追随一条推理的路线，这条路线为我们指出一种生活，这种生活和我们国家的习惯，它的法律和制度，以及我们自己本能的感觉相一致。”

普罗提诺

站在古典哲学顶点的是普罗提诺(Plotinus,204—270)这个有影响的人物。他生活在一个没有哪一种哲学理论能够确定无疑地满足他那个时代的特殊关心的时代。在罗马世界的第二和第三个世纪中，宗教信仰的巨大变革证明，民众对希望得到有关生活及其命运的解释的努力感到悲观失望。这是一个各种学说混合的时代。这个时代的观念来自各种不同的起源，而且被放在一起形成一些哲学和宗教。对埃及的伊希斯[1]的信仰把希腊和埃及的诸神的观念结合在一起；罗马人发展了帝国的信仰而且崇拜他们的无论是活着还是死去的皇帝。密特拉教[2]的信徒们崇拜太阳，弗利吉亚人则崇拜诸神之母。基督教这时仍然被视为一种崇拜，虽然

① 伊希斯神(Isis)，古埃及司生育和繁殖的女神。——译者注

② 原文为 Methraicism，指罗马帝国时期的一个秘传宗教。——译者注

某些基督教的思想家已经产生，诸如殉教士查士丁（Justin Martyr，100—165）、亚历山大的克雷芒（Clement of Alexandria，150—220）、德尔图良（Tertullian，160—230），以及奥利根（Origen，185—254）。他们都希望给基督教信仰一个系统化的特征以及一种理智上的辩护。奥利根试图为基督教提供一种柏拉图学说和斯多噶学派的理论构架，早期克雷芒也试图把基督教的思想和哲学思想结合起来。但是，当时基督教神学还未充分强大起来，所以直到奥古斯丁才使基督教与柏拉图思想的混合成形。在古典哲学和奥古斯丁之间的决定性桥梁是普罗提诺的著述。但是普罗提诺的著述中并没有提到过基督教。他的创造性的贡献包含了柏拉图哲学的一种新形式，而且因为这个原因而被称之为新柏拉图主义。

普罗提诺大约于公元204年出生在埃及，他是亚历山大里亚的阿摩尼乌斯·萨卡斯（Ammonius Saccas）的学生。这时亚历山大里亚是古代世界知识分子的集会中心。在这里普罗提诺对古典哲学有了一个广泛的理解。这里说的古典哲学包括毕达哥拉斯、柏拉图、亚里士多德、伊壁鸠鲁以及斯多噶学派的思想。在这许多的哲学思想之中，他选择了柏拉图主义作为真理最可靠的起源，并且运用他对柏拉图思想的理解作为标准批判了别的哲学。在40岁时，他从亚历山大里亚到罗马。罗马的环境非常混乱，不仅在道德和宗教方面如此，就是在社会和政治方面也混乱不堪。在罗马，他开办了自己的学校，把某些城邦精英吸引到学校中来，这其中包括皇帝和他的妻子。过了一段时间之后，他计划建立一个基于柏拉图《理想国》的理论之上的城邦，称之为“柏拉图城邦”。但是这个计划从未实现过。他写了54篇论文，文章没有特定的秩序，其文风没有他在说话时那么雄才善辩。这些论文在普罗提诺死后由他的最能干的学生波斐利（Porphyry）收集在一起，他把这些文章

安排成九章，每章六篇，也就是现在人们所说的《九章集》(*Enneads*)。普罗提诺是一个才华横溢的演说家，同时还是崇尚精神的理想主义的人。确实，他那与理智上的严密性结合在一起的道德的和精神的力量，不仅影响了他同时代的人，而且还特别影响了奥古斯丁。奥古斯丁后来说，普罗提诺只要改变少数几个语词就会成为一名基督教徒。无论如何，普罗提诺的思想成了大多数中世纪哲学中的主要的一支。

普罗提诺哲学不同于他人之处在于，他把对实在的特殊描述和救赎的宗教理论结合在一起。他不仅描述了世界，对它的起源作了说明，而且对我们在世界上的地位，我们如何在其中克服道德上和精神上的困难等作了说明。简而言之，普罗提诺发展了一种关于神是万物之起源，以及人们必定返回到那里去的理论。在形成他的思想的过程中，普罗提诺成功地分析和驳斥了斯多噶学派、伊壁鸠鲁学派、毕达哥拉斯学派以及亚里士多德的观点，认为它们是不合适的。在他对这些思想学派加以诘难时，他所确信的是：他们不理解灵魂的真正本性。斯多噶学派把灵魂描述成一种物质的物体——一种自然的“呼吸”。普罗提诺论证说，无论是斯多噶学派还是伊壁鸠鲁学派，所有的唯物主义者，都没有把灵魂理解成脱离物质性物体的，本质上独立的东西。同样，毕达哥拉斯学派的人，他们说灵魂是身体的“和谐”，所以他们不得不承认：当身体不是处在和谐状态时，它就没有灵魂。最后，普罗提诺驳斥了亚里士多德的思想。亚里士多德认为，灵魂是身体的形式，因而没有身体灵魂就不能存在。普罗提诺认为，照此看来，如果身体的某部分失去了它的形式，这将意味着在某种程度上灵魂也会受损，而这将使得身体成为首要的了。因而，普罗提诺说，灵魂才是首要的，而且是它给了作为整体的身体以生命。普罗提诺认为，一切都归结到



对人的实质性本性的正确理解上。

为了理解人的本性，普罗提诺奉行柏拉图在其富有生气的神话和寓言中建立起来的思想路线。他被柏拉图的关于实在的全面论述所打动，其中包括柏拉图关于造物主用物质铸造世界的说明，关于善的相犹如流溢的光线的理论，以及柏拉图关于灵魂在进入到肉体之前就已经存在，它是身体中的囚徒，为了从这种能力中逃出来而斗争且返回到它的起源的思想。最后，还有柏拉图对我们在精神世界而不是物质世界中发现真实存在的确信。普罗提诺采用了这些基本的思想，特别是作为核心的柏拉图关于只有精神是真实存在的思想，他把柏拉图的这些思想重新建构成一种新型的柏拉图主义。

作为太一的神

普罗提诺认为，物质世界，以及事物的多样性，不可能是真正的实在。因为物质世界总是在不断地变化。真正不变的是神。关于神，除了他是绝对地超越于或存在于世界万物之上这一点外，无法对其进行具体的描述。因此，神不是物质的，也不是有限的和可以分割的，他没有特殊的形式——也就是说，既不是物质、灵魂，也不是心灵——这些东西中的每一个都处于变化之中。神不可能被限制在任何理念或理智观念之中，而且因此也不可能在任何人类语言中得到表达。他不为任何感官所感知而只能在一种神秘的狂喜中接近，而这种神秘的狂喜是独立于任何理性的或感觉的经验的。由于这个原因，普罗提诺把神说成是太一（One），以此意指在神之中是绝对不存在任何复合物的，而且神确实是绝对的一。进一步说，太一意味着神是不变的。神是不可见的，没有杂多的，不被创造的，而且是不能以任何方式变更的。

普罗提诺认为，太一不可能是特殊事物的总汇，因为严格地说这些有限存在的东西需要解释和起源。因此，太一"不可能是任何存在着的事物，而是先于任何存在物的"。对于太一来说，不存在任何我们可以加以描述的肯定的属性。因为我们关于属性的观念都是产生于有限的自然事物。因而，说神是这不是那是不可能的，因为这种做法会在神身上加上某些有限的东西。因而，说神是一就是肯定神存在而且超越于世界之上。这就是说，他是单纯的，没有任何二元性，潜在性或者物质的有限性，而且他超越于一切差别之上。在这种意义上，神也不可能从事任何自我意识的活动，因为那就会意味着由于思考在前在后的特殊思想而具有复合性，也因此而意味着变化。神决不和人相类似，他确实是单纯的太一，绝对的一。

流溢的隐喻

如果神是太一，他就不可能创造，因为创造是一种活动，而且活动意味着变化。那么我们怎么能够说明世界中的许多事物呢？为了坚持神是太一这个思想的逻辑一贯性，普罗提诺是通过这样一种说法来解释事物的起源的。他说，事物来自神，但不是通过创造这种自由的活动，而是通过必然性。为了表达他所说的"必然性"是什么，普罗提诺运用了一些隐喻，特别是关于流溢的隐喻。事物流溢——它们从神那里流溢出来——的方式就像光线从太阳那里射出来一样，或者水从那个自身即其起源的源头流出来一样。太阳是永远不会枯竭的，而且它不做任何事，它只是存在。而且因为是其所是，太阳必然发射出光来。以这种方式，神成为一切事物的起源，而且一切事物都证明了神。但是没有什么东西和神是同等的。任何流溢物都落在了纯存在（也就是神本身）和完全的非

存在之间的区域内。因而,普罗提诺并没有表现为一个严格的泛神论者——即那种主张神和作为整体的自然是同一的观点的人。虽然整个世界由神和它的流溢所构成,不过在自然中也还存在着一种等级制的安排。正如光越是接近太阳也就越亮一样,存在的最高形式也就是首要的流溢。普罗提诺把这种从太一中出来的第一等的流溢描述为心灵(奴斯),它最像太一,但又不是绝对的,因而可以被说成是有某种特殊的属性或特征。这种奴斯是思想或普遍理智,而且它标志着在它之下的世界的合理性。不受时间和空间的限制就是这种合理性的本性。不过合理性确实暗示了那种包含所有特殊事物之观念的思想的复多性。

世界灵魂　正如光从太阳中发射出来后其强度逐渐减弱一样,流溢物离神越远其完满性程度也越低。然而,每一个接着发生的流溢物都是下一个更低的流溢物的原因,就好像有某种起作用的原则要求每一种自然都实现在那直接低于它的存在中一样。如此看来,奴斯就该成为下一种流溢物的原因了。普罗提诺把这下一种流溢物称之为灵魂。世界的灵魂有两种朝向,当它向上看时,它似乎朝向奴斯或纯粹理性,这时灵魂努力注视万物的永恒观念;当它向下看时,它同时流溢出一种东西,并为所有的自然提供生命的原则。因而它跨越了事物(在奴斯中)的观念和自然世界的王国之间的鸿沟。灵魂的活动说明了时间的现象,因为现在有事物发生,事物的相互联系在事件中产生出结果,而且事件一个接着一个发生,而事件之间的这种联系,我们称之为时间。确实,太一、奴斯以及世界灵魂全都是永恒存在的,所以它们都在时间之外,在世界灵魂之下的有自然和特殊事物的王国,它通过时间来反思变化着的永恒的观念。

人的灵魂　人的灵魂是一种来自世界灵魂的流溢物。像世界灵魂

一样,它也有两个朝向。朝上看,人的灵魂分有奴斯或普遍理性,往下看,人的灵魂和肉体联结在一起,而不是相同一。在此,普罗提诺重申了柏拉图的人的灵魂预先存在的理论。他相信,灵魂与肉体的结合是一种"堕落"的产物。而且,肉体死后人的灵魂还活着,并且可以想像它进入到了从一个肉体到另一个肉体的不断轮回之中。作为精神的因而是真实的存在,人的灵魂并没有被消灭,而是再次和所有别的灵魂一起进入到世界灵魂之中。而在肉体中,正是人的灵魂提供了理性的力量、感觉以及活力。

物质的世界 在存在等级的最低层次上,也就是说,在离太一最远的地方的是物质。在流溢物中,有某种起作用的原则,它要求高级的存在照样要流溢出下一个可能性的王国。因而,在观念和灵魂之后,就有一个物质性的物体的世界,它显示出某种机械的秩序。这个秩序的运作或运动是理性的工作,它使所有的物体都服从原因与结果的法则或规则。物质世界再次表现出一个较高的和一个较低的方面,其较高的成分是它对运动的法则的敏感性,而较低的方面也就是它的赤裸裸的物质本性,它是感觉迟钝的物质的黑暗世界,它带着惰性的不和谐,无目的地朝着冲撞和灭绝运动。普罗提诺把物质比作是光的最暗淡和最遥远的区域——光的末端的边界——它自身是黑暗的。显然,黑暗是光明的反面。同样,物质是精神的反面,因而也是太一的反面。再者,就物质存在于和精神——无论这种精神是个人的灵魂还是世界的灵魂——的结合中而言,在这个范围内物质就还不是完全黑暗的。但是正如光倾向于最终射到完全黑暗的地方一样,物质因而也就处在无的边缘上,并在那里倾向于消失到无之中。

什么造成了恶?

通过流溢理论，普罗提诺论证说，神为了尽可能多地分派出他的完满性而流溢出来。由于神不可能完满地重复他自身，所以，他只能以一种可能的方式去这样做，也就是说借助于流溢物来代表所有等级的完满性。这就必然不仅有奴斯，而且有最低层次的存在，也就是物质。然而，在这最低层次中，我们发现各种各样的恶，它们是疼痛，持续不断的情感冲突，以及最后是死亡和悲哀。那最终流溢出万物的完满的太一又怎么能够允许这种不完满存在于人类之中呢？普罗提诺以各种不同的方式解释了恶的问题。他说，对于一个事物来说，恶以自己的方式在完满性的等级中占有一个地位。如果没有恶，在事物的图表中就会缺少某种东西。恶就像一个雕像的黑色阴影，它极大地增强了这个形象的美。进而，像斯多噶学派早先所论述的那样，一切事件都有严格的必然性，因而好人不把它们看成是恶，而坏人可能把这看作是正义的惩罚。但是，普罗提诺发现对恶的最好的解释还是在他对物质的说明之中。

对于普罗提诺来说，物质是必然的，而且是从太一而来的流溢物的终极界限。正如我们曾经看到的那样，流溢物的本性是高层次必然向低层次运动，太一生成奴斯，而且最终个体灵魂生成物质肉体。然而，无感觉的物质连续流溢的过程，就好像从太一出发运动得越来越远，而光线形成的方式则是离太阳越远光线就越来越暗淡。因而对物质来说有一种和灵魂相脱离——或者是使自己与灵魂相分离——的活动的倾向，以及进行某种被不合理指导的运动的倾向。再者，当物质仰面朝上时，它看到灵魂和理性的原则。对于自然中的物体而言，这表现为它们井然有序的运动，对于个人而言，它表明身体在理性层面上对灵魂运动的回应，也是对灵魂在感受性、欲望以及活力等层面上的运动的回应。但是物质的本能倾向是俯面向下，这是由于流溢物的向下的惰性所致。由于它的



向下的推力，物质碰到了黑暗本身，正是在这一点上，物质与合理性相分离。

道德上的恶的问题的关键是灵魂和物质的肉体的结合。撇开灵魂的理性特征不说，它必须和肉体作斗争。而肉体的物质本性使得它向下运动而且摆脱理性的控制。当肉体到达低于合理性的层次时，它就服从于一种具有无限可能方式的运动。正是情感的作用使得身体对各种欲望做出回应。因而恶也就是在灵魂的正确意向与它的实际行为之间的不一致。这就是灵肉安排上的不完满性，这种不完满性的原因多半被描述为物质性的肉体的非理性的运动。

物质或肉体，在物质是流溢的边缘这个意义上是恶的原则。在那里，理性的缺席导致了无形式和最低程度的完满性。然而由于在一切都源自太一流溢的意义上，物质也是源自神。所以可以认为，神是恶的来源。而且，在普罗提诺看来，恶并非是一种肯定的破坏性的力量。它并不是一个"魔鬼"，或者与善神斗争的敌对的神祇，像某些琐罗亚斯德教①的哲学家们所认为的那样，是具有同等力量的光明与黑暗之间的竞争。在普罗提诺看来，恶只不过是某种东西的缺乏。它是完满性的缺乏，是物质肉体的形式的缺乏，而物质肉体本身实质上却并不是恶。所以，一个人道德上的斗争不是一场反对某种外部力量的斗争，而是一场反对从内部败坏而成为无序倾向的斗争，一场反对情感失去控制的倾向的斗争。而且，恶不是事物，而是秩序的缺乏。肉体本身并不是恶，就像黑暗是缺少光明一样，恶是物质缺少形式。通过他的分析，普罗提诺

---

① 即"查拉图斯特拉教"，由查拉图斯特拉创立于公元前7—6世纪的波斯，又称"拜火教"、"祆教"。——译者注

试图同时论证灵魂要为它的活动负责,而且所有事件都是被决定的。只不过这两种观点怎么能够一致起来,这一点却并不十分清楚。同时,普罗提诺思想的许多魅力来自他关于救赎的思想,他认为他的哲学能为救赎的问题提供某种解决的办法。

救赎

普罗提诺由对流溢的哲学分析进展到宗教以及神秘的救赎计划。他那个时代的神秘崇拜为一个人想和神结合在一起的愿望提供了某种即刻的满足。相反,普罗提诺把灵魂上升到与神的合一描述为一种困难和痛苦的工作。这种上升要求一个人要成功地发展道德的和理智的德性。由于肉体和自然世界本身并未被看成是恶,所以无须同时拒绝它们。普罗提诺核心的看法是:世界中的自然物并不必然妨碍灵魂的更高的目的。我们应当放弃世俗生活以为推进灵魂上升到理智活动的手段,就像在哲学和科学中那样。我们必须在严格的和正确的思维中锻炼我们自己。这种思维把我们提升到我们个人之上,而且具有广泛的关于事物的知识。我们倾向于把自己和世界的整体安排联系在一起。所有上升到知识的这一级台阶的步骤引导人们在一种狂喜的状态中达到自我与太一的合一,在那里不再有任何与神相分离的自我意识。这种狂喜是正确引导、正确思考以及恰当处置感情的结果。

普罗提诺意识到:达到这种结合可能要求每个灵魂多次投生。最终灵魂在爱中得到改善和净化,而且,像柏拉图在他的《会饮篇》中所说的那样,具有最充分的自我放弃的能力。在这一点上,流溢的过程被充分地倒转过来了。而且自我一再融合在太一之中。对于许多人来说,普罗提诺的新柏拉图主义具有宗教的全部的力量,而且相当于是基督教的一个强有力的替代物,虽然它的错

综复杂的理智图式妨碍了它得以广泛流行。但是新柏拉图主义给当时的正在产生的基督教神学以相当大的影响。奥古斯丁在普罗提诺的《九章集》中看到了一种对恶以及由于有序的爱而得救的问题的惊人的新解释。通过奥古斯丁,新柏拉图主义成为了中世纪时期对基督教信仰进行理智解释的一种决定性的因素。

6 奥古斯丁

奥古斯丁的生平

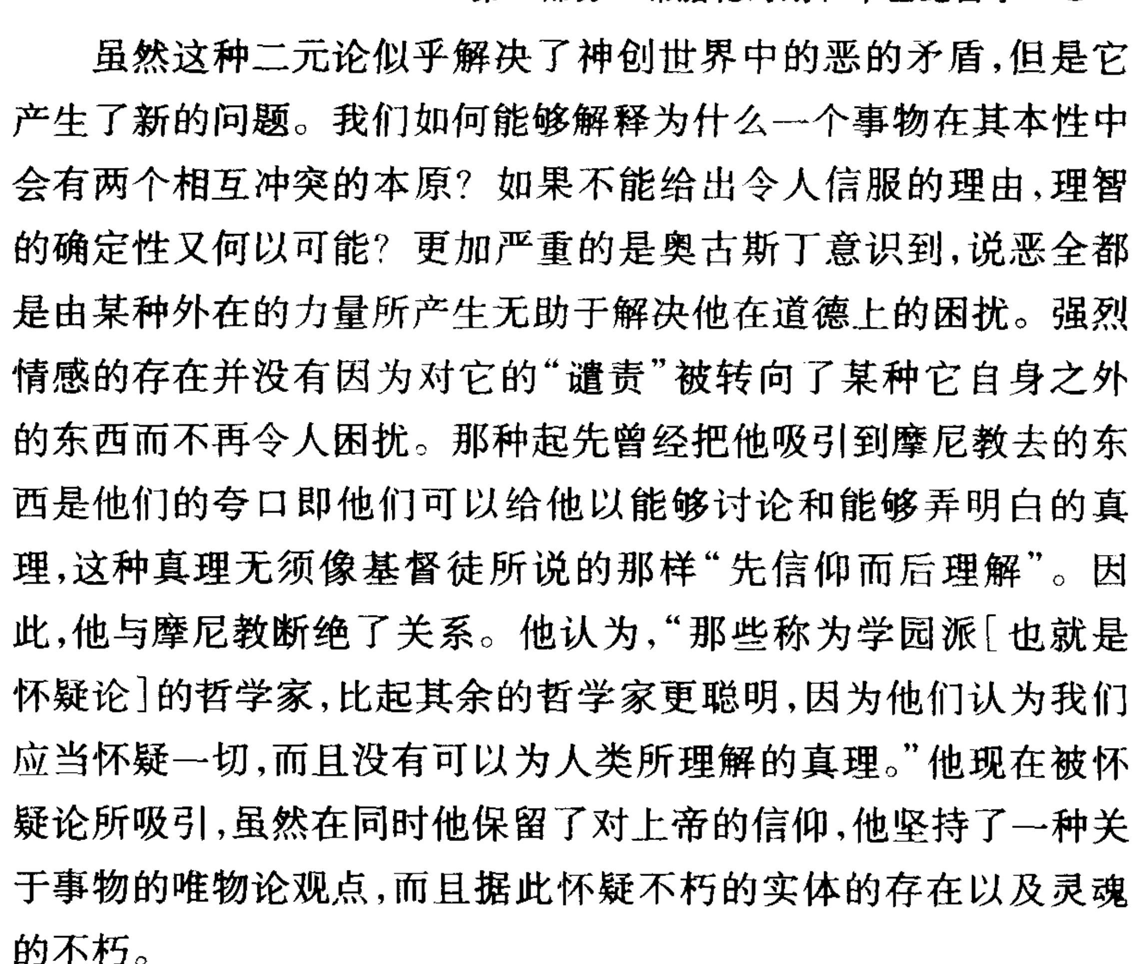
奥古斯丁的思想和他个人的命运有着极大的关系，而且这种命运为他的哲学活动提供了推动力。从很小时候开始，他就遭受了一种深刻的道德上的骚动。这种骚动激起了他毕生对智慧和精神上的宁静的追求。公元354年他出生在非洲努米底亚省的塔加斯特城。虽然他父亲不是基督徒，但是他母亲莫尼卡却是这个新信仰的虔诚的信徒。在他16岁时，奥古斯丁在迦太基开始学习修辞学。迦太基是一个习惯于不道德生活方式的港口城市。虽然他母亲向他灌输了一些基督教思想和行为的传统，但是他

抛弃了这种宗教信仰和道德,而且在这时与一位女子同居,和她生活了十年,还生了一个儿子。与此同时,他对知识的渴望推动他进行宗教研究,而且他成了一个成功的修辞学的学者。

大量的个人经历给了他独特的研究哲学的方法。奥古斯丁在19岁时读了西塞罗的《霍滕修斯》①,该书是一本倡导获取哲学智慧的读物。西塞罗的话语激发了他从事研究的热情,但是他陷入了在何处才能找到理智的确定性这一难题。他的基督教的思想似乎不能使他感到满足。他尤其为经常出现的道德上恶的问题所困扰。我们如何才能解释人类经验中恶的存在?基督徒说上帝是万物的创造者,而且上帝是善的。那么,一个由全善的上帝所创造的世界又怎么能产生出恶来呢?因为奥古斯丁从他年轻时所学到的基督教中找不到答案,所以他转向了一个称之为摩尼教的团体。摩尼教徒对基督教是同情的,但是,由于他们自认为的理智上的优越而拒绝了旧约中的基本的一神论理论,以及人类的创造者和救世主是一个且是同一个神的观点。相反,摩尼教教导一种二元论的理论,根据这种理论,在世界中有两个基本的本原,一个是光明或善的本原,另一个是黑暗和恶的本原。他们认为这两个本原是同等永恒的,而且相互之间是永远冲突的。他们相信,这种冲突表现在人的生活之中,表现在由光明所组成的灵魂和由黑暗所构成的肉体的冲突之中。首先,这种二元论的理论似乎对恶的问题提供了一个完满的回答,它克服了在一个善的上帝所创造的世界中却存在着恶这一矛盾。奥古斯丁现在可以把他的感性的欲望归之于外在的黑暗的力量所致。

---

① *Hortensius* 是西塞罗以古罗马一位雄辩家的名字为题写的著作,据说涉及真善美的问题,已亡轶。——译者注



虽然这种二元论似乎解决了神创世界中的恶的矛盾，但是它产生了新的问题。我们如何能够解释为什么一个事物在其本性中会有两个相互冲突的本原？如果不能给出令人信服的理由，理智的确定性又何以可能？更加严重的是奥古斯丁意识到，说恶全都是由某种外在的力量所产生无助于解决他在道德上的困扰。强烈情感的存在并没有因为对它的“谴责”被转向了某种它自身之外的东西而不再令人困扰。那种起先曾经把他吸引到摩尼教去的东西是他们的夸口即他们可以给他以能够讨论和能够弄明白的真理，这种真理无须像基督徒所说的那样“先信仰而后理解”。因此，他与摩尼教断绝了关系。他认为，“那些称为学园派[也就是怀疑论]的哲学家，比起其余的哲学家更聪明，因为他们认为我们应当怀疑一切，而且没有可以为人类所理解的真理。”他现在被怀疑论所吸引，虽然在同时他保留了对上帝的信仰，他坚持了一种关于事物的唯物论观点，而且据此怀疑不朽的实体的存在以及灵魂的不朽。

希望在修辞学方面取得更大的成就，奥古斯丁离开了非洲来到罗马，而且很快又到了米兰。384年他成为米兰市的一位修辞学教授。在此，他受到安布罗斯的深刻影响。安布罗斯当时是米兰的主教，从安布罗斯那里奥古斯丁得到的不是关于修辞学的诸多技巧，而是他有那么一点始料未及地得到的对基督教的较多的了解。在米兰期间，奥古斯丁喜欢上了另一位女子，而把他的第一个情人留在了非洲。也正是在米兰，奥古斯丁碰到某些形式的柏拉图主义，尤其是在普罗提诺的《九章集》中建立起来的新柏拉图主义。在新柏拉图主义中有许多引起他注意的东西，其中首先有新柏拉图主义关于非物质世界是一个和物质世界完全分离的世界的观点。其次是有关人们具有某种能使他们认识神和非物质世界

的精神性知觉的思想。第三是从普罗提诺那里奥古斯丁得到恶不是肯定的实在,而是一种缺乏(也就是缺乏善)的根据。最重要的是,新柏拉图主义克服了奥古斯丁先前的怀疑主义、唯物主义以及二元论思想。通过柏拉图的思想,奥古斯丁可以理解到并非所有活动都是物理的活动,以及有一个物理世界也有一个精神世界,他看到了世界的统一性而无须设想在灵魂和肉体的背后有两种本原存在。因此他追随普罗提诺所提出的实在的图景,把实在看成是一个单一的等级系统,在其中物质只不过是处在最低层次上。

从理智上看,新柏拉图主义提供了奥古斯丁曾经寻求的东西,但是也留给他还未解决的道德问题。他现在需要的是与他的理智上的见解相匹配的道德力量。他在安布罗斯的布道中找到了这种力量。新柏拉图主义最终使得基督教对他成为合理的。而且现在他也能践行信仰的活动,因此而得到了精神力量而并不感到他正在陷入到某种形式的迷信之中。他的戏剧性的皈依发生在 386 年。当他"真正同意"放弃修辞学教席的前途,把他的生命完全献给哲学的追求时,对他来说,这种哲学意味着关于上帝的知识。他现在把柏拉图主义和基督教想像为最终是一个东西,他在新柏拉图主义中看到了基督教的哲学表达。他说,"我确信,在柏拉图主义者之中我将找到和我们的宗教不相反对的教导。"所以,他着手从事他称之为获取智慧的"我的整个计划"。他说,"从这一刻开始,我决心永不脱离耶稣基督的权威,因为我发现没有什么是更强大的了。"进而,他强调说:"我必须以最大的理性的技巧来追随这种权威。"

在奥古斯丁看来,真正的哲学没有信仰和理性的结合是不可想像的。对他来说,智慧是基督教的智慧,离开启示的理性是不可能的,因为他相信,不存在没有精神上的终极命运的纯粹自然人这

种事。为了理解人存在的具体条件，我们必须从基督教信仰的观点出发去考察我们自身，而且还要从信仰的角度出发去考察整个世界。对奥古斯丁来说，在哲学与神学之间可能没有区别。确实，



圣奥古斯丁
（纽约阿里纳利艺库）

他相信,如果我们人类的意志不被转变,我们就不可能恰当地哲学化,因为清醒的思考只有在上帝恩典的影响下才是可能的。以这种方式,奥古斯丁确立了中世纪基督教智慧占统治地位的方向和风格。

因此,讨论奥古斯丁的哲学而不同时考察他的神学观点是不可能的。如果从我们现在赋予哲学这个词的意义上看,奥古斯丁确实没有写过纯粹的哲学著作。他是一个不可思议的多产的作者,而当他成为天主教著名的领袖时,他作为信仰的捍卫者和异端的反对者而埋头写作。公元396年,他成为希波主教,希波是邻近他的出生地塔加斯特的一个海港城市。裴拉鸠(Pelagius)是他的许多反对者中的一个,奥古斯丁和他展开了一场著名的争论。裴拉鸠认为,所有的人都具有获得某种宗教生活的本能的能力,因而否认他关于原罪的观念。原罪的观念认为,人的本性生来就是腐败的。根据奥古斯丁的看法,裴拉鸠错误地理解了人的本性,他设想我们人的意志靠自身就能得到救赎,因而把神恩的作用降到最低限度。

这一争论使奥古斯丁的思想方法得到完善。这表现在他一再坚持认为,所有关于一切问题的知识,除了运用哲学的视角之外,必须顾及到圣经的启示真理。因为一切知识的目的都在于帮助民众理解上帝,这种宗教的尺度在他的反思中显然具有优先权。因此后来阿奎那在说到他时指出:“吸收了柏拉图主义者的理论的奥古斯丁,凡是在他们的著作中找到任何和信仰相一致的东西时,他都把它吸收进来,而且凡是他发现与信仰相反之处,他就加以修正。”此外,正是柏拉图主义把奥古斯丁从怀疑论中拯救出来,使得基督教信仰适合于他,而且使这个在神学和哲学上取得巨大著述成就的人显得更加光芒万丈。就好像要表现他的疾风暴雨似的

生活似的，公元430年，在汪达尔人包围希波的形势下，奥古斯丁在朗诵忏悔诗的情境中去世，享年75岁。

人类知识

克服怀疑论

一段时期，奥古斯丁认真地接受了怀疑论——特别是学园派的怀疑论——而且同意他们关于“人类不可能理解任何真理”的思想。但是，在他改宗以后，他的问题就不再是人们是否能够获得确定性的问题，而是人们如何能够获得它的问题了。因而，奥古斯丁力求回答怀疑论的问题。为此，他首先揭示出人的理性确实具有关于各种事物的确定性的思想，尤其是人的理性对矛盾律的认识是绝对确定的。我们都知道，一个东西不可能同时既在又不在。运用这个原则，我们可以确定这样一些问题：例如，要么有一个世界，要么有多个世界；如果有多个世界，那么它们的数量要么是有限的，要么是无限的。我们在此所知道的只不过是两个相反的东西不可能同时都是真的，而这并非什么实质性的知识。但是，对于奥古斯丁来说，这意味着我们在消除不确定性方面并未失望。我们不仅知道两个相反的东西不可能同时为真，我们还知道事情永远是如此。再者，他说，就是怀疑论也不得不承认怀疑活动本身具有某种形式的确定性。因为一个怀疑的人是确信他在怀疑的。而这是另一种确定性——我存在的确定性。因为如果我怀疑，我必存在。我可以对别的东西加以怀疑，但我不能怀疑我在怀疑。怀疑论者论证说，一个人可能睡着了，而且仅仅是梦见他看到了某些东西，或者是意识到他自己。然而对奥古斯丁来说，这不是一个可怕的论证。因为他回答说，“无论他是睡着了还是醒着”，任何有

意识的人都确信他自己存在着，他活着，而且他能思想。奥古斯丁说，“因为我们存在着，而且我们知道我们存在，我们还热爱我们的存在和我们关于它的知识。……在学园派的论证面前，这些真理是毫无疑义地站得住脚的。”在17世纪，笛卡尔以他经典的说法形成了一个相似的论证：“我思故我在”，并且把它作为他的哲学体系的基础。然而奥古斯丁则仅仅满足于用它来驳斥怀疑论的基本观点，而不是像笛卡尔那样用它来证明存在物的存在。奥古斯丁设想这些物体是存在的，而且主要是为了描述我们是如何获得有关这些事物的知识的。

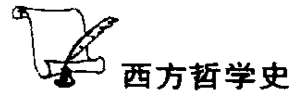
知识与感觉

当我们感知物体时，我们从感觉活动中获得了某种知识。但是根据奥古斯丁的说法，这种感觉方面的信息是最低层次的认知。不错，感觉确实给了我们一类知识。但是，由于感性知识给了我们最少的确定性，所以它处于认知的最低层次。这种缺乏确定性的情况有两个原因。第一，感觉对象总是在变化之中；第二，感觉器官也会变化。因此，感觉不仅是从这个时刻到那个时刻发生变化，而且是从一个人到另一个人也会改变。一个人尝起来是甜的东西，另一个人觉得苦；一个人感觉暖和而另一个人却感觉到冷。而且，奥古斯丁相信感觉的准确性只能是如此。他说，希望或者要求从感觉中得到比它们所能提供的更多的东西，这是不公正的。例如，当桨在水中对我们表现为弯的时候，我们的感官并没有什么错。相反，如果桨看起来是直的，那倒是有点问题了。因为在这种情况下桨应当看起来是弯的。当我们不得不对桨的实际情况做出某种判断时，问题就产生了。如果我们赞同桨在实际上是弯的说法，我们就被欺骗了。奥古斯丁说，为了避免这种错误，“除了赞

同现象的事实之外，不要说更多的东西，这样你就不会被欺骗了。”以这种方式，奥古斯丁确信感觉的真实性，同时也认识到它们的有限性。至于感觉何以给我们以知识，奥古斯丁则是通过分析感觉的本性或结构的方式来加以解释的。

当我们感知一个对象时，发生了什么？奥古斯丁依靠他对人的本性的柏拉图式的解释来回答这个问题：人是一种灵魂和肉体的结合物。他甚至暗示肉体是灵魂的监狱。但是，当他描述灵魂是如何获得知识时，他却离开了柏拉图的回忆说的理论。他认为，知识不是一种回忆的活动，它是灵魂自身的一种活动。当我们看到一个物体时，灵魂（心灵）在它自己的实体中形成一个物体的图像。由于灵魂是精神性的而不是物质性的，物体不可能在心灵上形成一个物理的“印象”，像戒指留在蜡上的痕迹那样。因此，正是心灵本身产生了一个图像。进一步说，当我们看见一个物体时，我们不仅感知到了一个图像，而且做出了一个判断。我们看到一个人而且说她很漂亮，在这种判断活动中，我不仅用我的感官看到了这个人，而且把她和一个标准进行了比较。我们的心灵在某个领域而不是在我感觉这个人的领域中得以进入到那个标准之中。同样，当我看到 7 个小孩和 3 个小孩时，我知道他们可以相加成 10 个小孩。正如别的东西是可变的一样，这 10 个小孩，作为有死的人，最后也会死去。但是我们能够把数字和小孩分离开来，并发现 7 和 3，而不依靠小孩或任何别的东西，而且当它们加在一起时就必然形成 10。

因而，感觉给我们某种知识，但是它的主要特征是它必然指向其对象之外的东西。从对一个桨的感觉出发，我们被推动去思考直和曲，从一个非常漂亮的人的感觉出发，我们想到一般而言的美，从对小孩的感觉出发，我们想到了关于数的永恒真理。由于这



些推理，我们人的本性的问题也就一再被提出。因为对感觉结构的解释，导致了肉体和灵魂之间的区别。就为了感知事物需要某种身体器官而言，感觉包含了身体，然而，和动物不同，人并不是仅仅感知事物，我们具有某种关于事物的理性的知识，并且形成了关于它们的理性判断。当有理性的人形成这种判断时，他们不再是仅仅依靠感觉，而是使他们的心灵指向别的对象，诸如美和数学的真理。所以，一个细致的分析表明：人的感觉活动至少包括了四种要素，它们是：(1)被感觉的对象；(2)感觉所依靠的身体器官；(3)在形成物体图像的过程中心灵的活动；(4)非物质的对象，也就是像美这类对象，它们是心灵在形成有关被感知对象的判断时所用的东西。从这种分析中所得到的是人类在感觉活动中遇到两种不同类型的对象，也就是说，身体感觉的对象和心灵的对象。运用身体的眼睛人们可以看见事物，而运用心灵我们可以理解永恒的真理。这些不同的对象说明不同等级的理智确定性。当我们使我们的可变的感觉器官指向变化的物理对象时，我们将难以有可靠的知识。相反，当我们独立地沉思永恒的真理时，知识将会是更加可靠一些。感觉只是达到知识之路的开端，这条道路最终会导向人们的一种活动，而不是导向我们之外的东西。知识从被感知的事物的层次出发，推进到一般真理的较高层次。在奥古斯丁看来，知识的最高层次是关于上帝的知识，感觉在获得这种知识的过程中起到了它自己的作用。在其中它指引我们的心灵向上。因此，奥古斯丁说，我们朝向上帝的运动是一种"从外在向内在的运动，也是一种从低级向高级的运动"。

光照论

在他关于感觉和知识之间的联系的说明中，奥古斯丁留下了

一个问题,那就是我们的心灵何以能够形成包含永恒和必然真理在内的判断的问题。是什么使我们知道7和3——我们最初是在和事物的关联中知道它们的——可以永远和必然地形成为10?这一点作为一种事实,为什么还会有问题呢?问题出在他对人类知识的说明上:知识中所包含的一切要素都是可变的或不完满的,因而也是有限的而非永恒的。被感知到的物体是可变的,身体的感觉器官也是服从于变化的,心灵本身是一个被造物因而也是有限而非完满的。那么,这些东西以某种方式安排后怎么就可以产生出高于它们自身之不完满性和可变性的东西,并发现那些我们对之毫不怀疑的永恒真理呢?这种永恒真理使我们面对确实性的强制性力量,它们是一些如此地超越于我们的心灵而依靠它们自己的力量所产生出来的东西,以致我们必须适应它们或者和它们相一致。柏拉图在回答这个问题时运用了他的知识通过回忆获得的理论,即,灵魂回忆起它在进入肉体之前曾经知道的东西。另一方面,亚里士多德论证说永恒的普遍的观念是理智从特殊事物中抽象出来的。奥古斯丁没有接受这些解决办法中的任何一个。虽然他确实是遵循柏拉图的思想,也就是说柏拉图关于可见世界中的太阳和理智世界中善的形式之间的类推的思想。

奥古斯丁并没有像关心对我们的某些观念的确定性的认识那样多地关心观念的起源问题。由于拒绝了回忆说和某种形式的先天观念,奥古斯丁的思想更接近于关于抽象的学说。奥古斯丁说,实际上,人是以这样一种方式建构他们的知识的:当我们用肉眼去看一个物体时,只要物体是沐浴在阳光中,我们就能形成关于这个物体的图像。同样,只要永恒的对象也沐浴在它们自己特有的阳光之下,那么我们的心灵也可以"看到"永恒的对象。正如奥古斯丁所说,我们应当相信,"理智心灵的本性是如此形成的,通过本

能地从属于只能用理智理解的世界，根据造物主的安排，它就能在某种唯一的非物质性的光中看见这些真理[诸如数学的真理]。就像肉眼在有形的光线之下看见周围的东西一样。"简言之，人的心灵需要光照，如果它想"看见"永恒的和必然的真理的话。没有光照我们不能"看见"理智理解的对象或理智的真理。就像没有阳光我们不能看见世界上的事物一样。

当奥古斯丁说"在[我们]之中存在着永恒的理性之光，在这种光中我们可以看到不变的真理"时，他以简洁的方式陈述了他的光照论。他通过这一理论所要说的东西并不十分清楚。然而对奥古斯丁来说，清楚明白的是光照来自上帝，就像光由太阳发射出来一样。如果我们严格地运用这种类推的话，那么神圣之光必定会照亮某种已经存在于那里的东西。通过太阳光，我们可以看到树和房子，如果神圣之光履行同样的功能，那么这种光也必定照亮某种东西——我们的观念。这种光与其说是我们观念的来源，还不如说是它们的条件，在这种条件下，我们认识到真理的特质和我们观念中的永恒性。简言之，神圣光照不是一种通过它观念的内容灌输到我们心灵之中的过程，相反，正是我们判断的这种光照使得我们能够看出某些观念包含着必然性以及永恒的真理。上帝，作为这种光的来源，是完满的和永恒的，而且人的理智是在上帝的永恒观念的影响下运作。我们不能说我们人类的心灵认识了上帝，但是这意味着神圣光照允许我们去克服由自然物体的可变性和我们心灵的有限性所造成的知识的局限。因而，运用这种理论，奥古斯丁满意地解决了关于人类理智何以能够走出感觉对象之外，以及形成关于必然的和永恒的真理的判断的问题。



上　　帝

奥古斯丁对关于上帝存在的单纯神学思辨并不感兴趣。他关于上帝的哲学反思是他强烈追求智慧和精神之宁静的产物。他那深深陷入感官快乐之中的经历戏剧性地证明了灵魂不可能在肉体的快乐或感觉中找到宁静。同样,在他对知识的确定性的追求中,他发现,由事物所构成的世界是充满变化和暂时性的。他还发现,他的心灵是不完满的,因为它有犯错误的可能。与此同时,他有认知某些永恒真理的经验,他能够对沉思真理的经验和享有快乐和感觉的经验加以比较。在这两种经验中他发现,精神的活动能够提供更持久和更充分的宁静。他所考虑的学术问题是:有限的人的心灵何以能够获得超出其心灵能力的知识。他得出的结论是:这种知识不可能来自有限物而超出他之外,它也不能完全由他自己的心灵所产生。因为这种对他有用的知识是永恒的,不能来自他的受限制的或有限的心灵。他被引导到相信:不变的真理必定在上帝中有其起源。人的知识的某些特征和上帝属性之间的某种相似性使他得出这个结论。这种相似性也就是永恒性和真实性。某些永恒真理的存在对奥古斯丁来说意味着这样一种永恒真理的存在,这种永恒真理也就是上帝。以这种方式,奥古斯丁通过各种不同的个人经验和精神追求走向了那种等于是上帝存在之"证明"的东西。

由于上帝是真理,因而在某种意义上,上帝是在我们之中。但是又由于上帝是永恒的,他又超越于我们之上。然而,通过描述的方式一个人对上帝还能说些什么呢?实际上,和普罗提诺一样,奥古斯丁发现,说上帝不是什么比界定他是什么要容易得多。此外,

说上帝超越于有限事物之上是最主要的一步。按照圣经所说,上帝报给摩西的名,也就是:“我是自有永有的”。奥古斯丁变换了一下,指出这意味着上帝就是存在自身。因为这样的上帝就是最高存在。这和普罗提诺的没有存在的太一①不是同一个东西。相反,“它是某种无与伦比的最好和最崇高地存在的东西”——这句话在几个世纪后影响安瑟伦使他提出他的本体论证明。作为最高存在,上帝是完满的存在。这意味着他是自在的,不变的,以及永恒的存在。因为完满,他也是“单纯的”,无论把何种复多的属性归之于他结果都是同一的,他的知识,智慧,善良和力量全都是一,而且构成他的本质。进而,奥古斯丁还推论说:我们日常生活中的由事物所构成的世界反映了上帝的存在和活动。虽然我们看到的事物在它们逐渐消亡的过程中是可变的,然而就它们以某种明确的形式存在,而且这种形式是永恒的,而且是上帝的反映而言,它们又反映了上帝的存在和活动。确实奥古斯丁把上帝视为一切存在之源泉,这是就事物全都具有存在而言的。

但是,正如奥古斯丁所说,上帝不同于世界上的事物,他“并不存在于空间的区间或范围之中”,同样,他也“不存在于时间的区间或范围之中”。简言之,奥古斯丁把上帝描述成纯粹的最高的存在。因而他暗示在上帝之中既没有从非存在到存在的变化,也没有从存在到非存在的变化。上帝是“自有永有的”。再说,这条思想路线的基本力量在于它与解决奥古斯丁关于精神方面的问题有关——虽然奥古斯丁确信这种推理具有充分的哲学上的严密性。作为存在和真理,以及永恒实在的源泉,上帝现在成为奥古斯

① 普罗提诺的“太一”比“存在”更高,不能用“存在”来描述,所以是“没有存在的”(beingless)。——译者注

丁思想和情感的合法对象。由于上帝,心灵得到了启迪,意志获得了力量。进而,由于上帝是真理的标准,所以所有别的知识才是可能的。上帝的本质就是存在,存在也就是活动,活动也就是认知。由于是永恒的和全知的,上帝总是知道所有可能的方法,他可以在这些可能的方法中通过创世反映出来。因此,世界得以被形成的各种形式总是作为样本存在于上帝之中,万物是上帝永恒思想的有限反映。如果上帝的思想是"永恒的"的话,那么当人们说到上帝"预知"将要发生的事这话时,在我们的语言中就会产生困难。然而对奥古斯丁来说,重要的是世界和上帝是直接相联的,而且世界反映了上帝的永恒思想,虽然上帝和世界不是同一的,相反上帝是在世界之外的。因为存在着上帝和世界之间的这种联系,知道了其一,也就知道其二,这就是为什么奥古斯丁要如此确信:对上帝知之最多的人可以最为深刻地理解世界的真实本性,特别是人的本性和人的命运。

被造世界

奥古斯丁得出结论说:上帝是思想和感情最合适的对象。自然界不可能给我们真正的知识和精神上的宁静。撇开他对精神王国的强调不说,他对物质世界也给予了相当的注意。毕竟,我们必须生活在自然界,而且为了使我们自己和自然界具有恰当的联系,我们需要理解这个世界。从他已经说过的有关知识的本性和关于上帝的种种说法出发,我们可以看到,奥古斯丁相信世界是上帝的创造物。在他的《忏悔录》中,奥古斯丁说,无论我们看到什么,万物都在说,"我们没有创造自身,是永生的上帝创造了我们。"也就是说,有限的东西要求应当有某种永久的存在来解释它们何以能

够进入存在。在他独特的创世论中,奥古斯丁恰好对上帝是如何和世界相联的问题做出了解释。

从无中创世

奥古斯丁独特的理论是:上帝从无中(ex nihilo)创造万物。这和柏拉图对世界的说明相反。柏拉图认为,世界不是"创造出来的",而是造物主把形式和容受者(receptacle)结合在一起而产生的,而且这两个东西本身是永恒独立存在着的。奥古斯丁也离开了普罗提诺的新柏拉图主义,普罗提诺把世界解释成源自神的流溢物。普罗提诺说:在神之中有一种流溢的自然必然性,因为上帝必然地要扩散自身。而且,普罗提诺的理论还认为,就世界只不过是神的扩展而言,在神和世界之间有某种连续性。在反对这各种思想的基础上,奥古斯丁强调:世界是上帝自由行为的产物。他从无中创造出有,创造出构成世界的万物。因而,万物的存在都归因于上帝。然而,在上帝和他所创造的事物之间是有明显的区别的。所以,普罗提诺把世界看作是神的流溢物和延续,而奥古斯丁却说上帝创造了存在物,也就是创造了以前未曾存在过的东西。上帝不能从一个已经存在的物质中创造世界,因为物质,即使是在其最原始的形式中,也已经是某种东西了。说无形式的质料实际上就是指无。实际上,根据奥古斯丁的说法,每一事物,包括物质,都是上帝创造性活动的产物。即使是有某些无形式的质料,它们也必定在上帝之中有它们的起源,而且也必定是被上帝从无中创造出来的。物质从本质上看实际上是善,因为它是由上帝创造出来的,而且上帝不可能创造任何恶的东西。正如我们将会看到的,物质的本质上的善在奥古斯丁的道德理论中起了十分重要的作用。



种质(The Seminal Principles)

奥古斯丁对这样一个事实产生深刻印象,即在自然的各个不同的物种中从未产生过新物种。马生马,花生花,就人而言,也是人的父母生人的子女。这一切深深吸引奥古斯丁的是它和一般因果性问题有关。虽然在某种意义上父母是子女的原因,老花是新花的原因,但是这些东西都不能把新的形式引进到自然之中。在被造物的秩序中,存在着的事物只能促使存在着的形式变成完满的存在。奥古斯丁从这一事实(对此他显然没有以经验为基础的信息)中得到一个结论,即万物形成的背后的原因是上帝的理智,在事物中没有创造性的构成原因的力量能够形成新的形式。那么,事物、动物以及人又何以产生出任何东西呢?奥古斯丁的回答是:在创世活动中,上帝已经把种质(rationes seminales)植于了物质之中。因而也就把所有物种产生的潜能安放在了自然之中。这些种质是事物的胚芽,它们是看不见的但具有构成原因的力量。因而所有的物种都携有一种看不见的和潜在的能力,这种能力使它们成为它们现在尚不是的东西。当物种开始存在时,它们的种质——也就是它们的潜能——就发挥作用了。现实的种子这时也就把固定物种的连续性从潜能转化为现实。当初上帝在一次完满的创造行动中就已经给所有物种提供了发育的本原。

奥古斯丁用这种理论解释了物种的起源,把它们的原因放在了上帝的心灵之中。因而提出了种质。奥古斯丁认为,种质论还可以解决圣经上的一个难题。在圣经"创世纪"这一章中说,上帝在六天中创造世界,它似乎和奥古斯丁关于上帝的观点不一致,因为奥古斯丁认为上帝应该是逐步创造出事物的。而且关于"六天"在此意味着什么也是一个问题,特别是因为太阳并不是直到

第四天才被“创造”的。种质论使得奥古斯丁能够说，上帝是一次创造所有事物的，这也意味着他把种质同时植入了所有物种之中。但是，由于这些胚芽是潜在性的本原，它们是将要存在的事物之载体，然而尚未“发育成熟”。因此，虽然所有的物种都是一次创造的，但是它们并不以充分成形的状态同时存在，它们依照时间点的顺序来实现它们每一个的潜能。

道德哲学

由奥古斯丁发挥出来的每一哲学思想，都以这种或那种方式指向人的道德状况的问题。所以，对他来说，道德理论并不是某种特殊的或孤立的主题。每一事物在道德中达到了顶点，道德阐明了达到幸福的必由之路，而幸福则是人的行为的终极目标。在形成他的道德观点的过程中，奥古斯丁集中谈了他关于人的知识的本性，上帝的本性，以及创世的理论的主要观点，从这些观点的有利地位出发，他集中探讨了人的道德结构的问题。

我们人类的道德追求是一种特殊的和具体的状况的结果。这个状况就是：我们以要追求幸福这样的一种方式被创造出来。虽然古希腊人也曾把幸福看成是善的生活的顶点，但是奥古斯丁的理论对什么是真正的幸福以及如何才能得到它的问题提出了一种新的看法。其他哲学家也曾主张幸福是我们生活的目标，比如亚里士多德就说，当人们通过十分和谐有序的生活而实现了他们的自然功能时，他们就获得了幸福。然而，奥古斯丁则主张，真正的幸福要求我们超出自然之外达到超自然的东西。他以宗教的和哲学的这两种语言来表达这一观点。在《忏悔录》中他写到：“上帝啊，你为了你自己创造了我们，以致我们的心不得安宁，直到它们

在你之中找到了它们的安宁。”在更加哲学的语言中，他说，人的本性是如此地被造成的，以致“它自己不能成为使它幸福的善”。以此表达了与上面相同的观点。简言之，没有纯粹的“自然”的人。奥古斯丁说，之所以没有完全自然的人的原因在于：自然并不产生人，人是上帝创造的。因此，人的本性总是带有被造的标记。这在别的事物中意味着，在人和上帝之间存在着某些永恒的联系。我们追求幸福，这并非是偶然的，相反它是我们的不完满性和有限性的必然结果。我们只有在上帝之中才能找到幸福，这也不是偶然的，这是因为我们是由上帝创造的，因而只有在上帝之中才能找到幸福。通过爱的理论，奥古斯丁详尽阐述了人的本性的这个方面。

爱的作用

根据奥古斯丁的看法，我们不可避免地爱。爱就是走出我们自身之外，而且把我们的感情加之于某个爱的对象之上。也正是我们的不完满性推动我们去爱。人们可以选择的爱的对象具有一个很宽广的范围，它反映了人们是以各种不同的方式成为不完满的。一个人可以爱(1)自然物体；(2)其他的人，或者甚至是(3)自己。所有这些事物都将提供给我们关于满意和幸福的某种尺度。而且，在某种意义上，所有这些事物都是爱的正当对象。因为没有什么东西本身是恶的——正如我们已经知道的，恶不是一种肯定的东西，而是某物的缺乏。我们的道德问题并非如此多地在于爱或我们爱的对象上，真正的问题在于我们依恋这些爱的对象的方式，以及我们对这种爱的结果的期望。每个人都希望获得幸福，以及从爱那里得到满足。然而我们是痛苦的，不幸福的以及不安宁的，为什么会是这样？奥古斯丁把责任推在“无序的”爱上。这种

无序的爱也就是我们对特殊的事物的爱多过我们应当爱的。与此同时,我们没有把最终的爱奉献给上帝。

恶与无序的爱

奥古斯丁相信,我们人有不同的需要,这些需要产生不同的爱的行动。实际上,在不同的人的需要和能够满足它们的对象之间有某种相互联系。爱是使这些需要和它们的对象和谐一致的一种活动。除了那些促使我去爱物体,爱他人和爱自己的世俗的需要之外,我们还有一种促使我们去爱上帝的精神上的需要。奥古斯丁多少有点用定量的方式来简洁陈述这个问题。每个爱的对象都只能提供如此多的满足而不能是更多。人的每一种需要也同样具有可以量度的数量。虽然,满意和幸福要求爱的对象包含足够数量的用来实现和满足特别需要的东西,我们爱食物,而且我们消费与我们的饥饿数量相当的东西。然而从物质的这个词的原义上看,我们的需要并非全都是物质的。我们喜欢艺术的对象是为了它们能够给我们审美的满足。在一个更高的层次上,我们需要人们之间的爱。确实,这种感情层次的爱所提供的快乐和幸福比起对纯物质的东西的爱所能提供的快乐和幸福来,无论在数量上还是质量上都要多得多。由此可以明白,人的对某些需要的满足不可能通过替代物来得到。例如,我们对人类友谊的深切需要除了通过和别人的联系之外不可能由任何别的方式来满足。物品不可能是人的替代物,因为物品本身并不包含人的个性的独特成份。

因此,虽然每个事物都是爱的正当对象,但是,除了它特有的本性所能提供的之外,我们一定不要希望从它那里得到更多的东西。但这里说的是我们精神需要的特殊情况。奥古斯丁说,上帝造人就是让人去爱上帝,而且上帝是无限的。因而,我们以某种方

式被造，以致只有上帝，这个无限者，才能给出我们最终的满足和幸福。奥古斯丁说："当作为居间物的善的意志依恋着不变的善时，……人们在其中找到幸福的生活。"因为"幸福的生活就是爱上帝"。因而，爱上帝是幸福生活的不可或缺的要求。只有上帝，他是无限的，才能满足我们的特殊需要，准确地说是对无限的东西的需要。如果爱的对象是不可替换的——例如，物品不能代替人——那么任何有限的事物或人也都不可替代上帝。然而我们全都满怀信心地期望，我们能够通过限制我们对物品，对他人，对自己的爱来获得真正的幸福。这些东西在一种有限的方式下是爱的正当对象，然而当我们为了寻求终极幸福去爱这些东西的时候，我们对它们的爱就是无序的。所谓无序的爱就在于我们期望从一个爱的对象那里得到比它能提供的更多的东西。而且这一点产生了人类行为的所有形式的变态。正常的自爱变成了骄傲，而骄傲则是影响人的各个方面的主要罪行。骄傲的本质是对自我满足的僭越。

然而严格地说，关于人的本性的不变的事实是我们不是自我满足的，在物质方面不是，在情感和精神方面也不是。我们的骄傲使我们背离上帝，把我们引向各种形式的放纵，因为我们试图用有限的存在物去满足无限的需要。因此，我们对事物的爱超过了我们应当就它们自己能够提供的东西的程度。我们对他人的爱有可能变成实际上对他人有害的东西，因为我们总是试图从那种友谊中得到比它所能提供的更多的东西。欲望的活跃，情感的倍增，以及存在着一种通过满足所有愿望来获得宁静的无可救药的企图。我们变得特别的丑陋，因而表现出嫉妒、贪婪、猜忌、诡计、恐慌以及某种不断增加的不安。不需多长时间这无序的爱就会产生一个无序的人，而无序的个人又会产生一个无序的共同体。不重构每

一个人,要想重构一个有序的或安定的共同体或家庭是不可能的。严峻的和持久不变的事实是:个人的重构和得救只有通过重整的爱才有可能。也就是说,只有通过以特定的方式去爱特定的事物才可能。确实,奥古斯丁论证说:只有首先爱上帝,我们才能恰当地爱一个人。然而我们不应当期望从人类的爱中得到那种只有从我们对上帝的爱中才能得到的东西。同样,只有当我们把自己放在上帝之下时,我们才能恰当地爱我们自己。因为只有消除骄傲本身,我们才能找到克服由骄傲所造成的损害性结果的办法。

自由意志和恶的原因

奥古斯丁不赞同柏拉图所说的恶的原因仅仅是无知的说法。确实,在有些情况下,我们不知道终极的善,并因此而未意识到上帝。不过奥古斯丁认为,"即使是不信神的人"也有"谴责和恰当地赞赏人们行为中的某些东西的能力。"在此遭到忽视的事实是:在日常行为中我们之所以懂得赞扬和谴责,仅仅是因为我们已经知道我们有某种责任做值得赞扬之事,不做应当受到谴责之事。在这些情况下,我们的境况就不是无知的,而是要加入到选择的现实之中去。我们必须选择是转向上帝还是背离上帝。简言之,我们是自由的。我们无论选择何种道路,它都和寻求幸福的愿望有关。我们有能力指导我们的感情仅仅朝向有限的事物、他人或者我们自己,并且因此而背离上帝。奥古斯丁说,"这种背离和转向都不是被迫的,而是自愿的行为。"

根据奥古斯丁的看法,恶,或者罪,是意志的产物。它不是像柏拉图说的那样是无知,也不像摩尼教徒所说的是渗透到身体之中的黑暗本原的作品。撇开原罪不说,我们仍然具有意志的自由,然而这种意志的自由(liberum)和精神的自由(Libertas)不是一回

事。因为真正的精神自由在今生是完全不可能得到的。而今生我们却可运用自由意志做错误的选择。但是,奥古斯丁论证说,就是当我们做出正确选择时,我们也不具有去做我们选择的善事的精神上的力量。我们必须有上帝神恩的帮助。因此,恶是由某种自由意志的活动所造成,而德性则是上帝的神恩的产物,不是我们意志的产物。道德法则告诉我们必须做什么,而最终它真正揭示给我们的是我们不能靠自己力量去做的事。因此,奥古斯丁得出结论说:"律法的建立是为了使人追求神恩;有了神恩,律法就可以实现。"

正　义

对奥古斯丁而言,公共的和政治的生活和一个人的个体的或个人的生活是处在同一个道德法则支配之下的。对于这两个领域来说,其真理的来源只有一个。而且他认为这个真理是"完整的、神圣的,而且并不服从于人类生活中的变化"。所有的人都认识到这个真理,而且都认为它就是自然法或自然正义。奥古斯丁把自然法看成是我们的理智对上帝真理的分有,也就是对上帝的永恒法的分有。奥古斯丁对永恒法的看法已经被斯多噶学派预先讨论过。那是在他们说到理性原则贯穿于自然中的一切时说的。他们把这种理性说成是支配万物的作用和力量。他们的理论是:努斯,作为理性的原则,构成了自然法。因而斯多噶学派把自然法看成是世界中理性原则的非个人力量的作用。奥古斯丁把永恒法解释为人格化的上帝的理性和意志。他写到:"永恒法是上帝的神圣理性和意志,它命令维护事物的自然秩序,而且禁止打乱它。"因为永恒法是上帝支配秩序的理性,我们的理智所领会到的永恒

原则就被称为自然法。奥古斯丁说,当一个政治国家制定法律时,这种世俗法必须要和自然法的原则相一致,而自然法则是派生于永恒法的。

奥古斯丁关于法和正义的论证主要是:政治国家不是自主的,而且在制定法律时,这个国家不仅仅是表现它的立法的力量。因此,国家也必须遵循正义的要求。进一步说,正义是一种标准,它先于国家而且是永恒的。奥古斯丁论证的独特之处在于它对正义的意思的新的解释。他接受了柏拉图的提法,即"正义是一种把每个人应得的分配给他的美德"。然而,他问到:对于每个人来说什么是"应得的"呢?他拒绝这种看法,即正义是每个社会的不同的习惯的问题。对他来说,我们是在与上帝相关联的人的本性的结构中发现正义的。因此,他说,正义是"把属于他的尊严给予每一个个人的灵魂的习惯,……它的起源来自自然(本性),……这种正义的观念不是个人意见的产物,而是被某种先天的力量植入的东西。"要求国家遵循这样一个标准,显然就是把沉重的限制放在了政治权力之上。确实,奥古斯丁论证说,如果一个国家立法不是和自然法以及正义和谐一致,那么它们将没有法律的特征,也将不是一个国家。

奥古斯丁论证说:通过把正义和道德法则联系在一起,正义并没有仅仅被限制在人与人的关系上。因为在正义中,首要的关系是人和上帝的关系。"如果人不服务于上帝,还有什么正义可以设想为在他们之中呢?"进一步说,集体的正义是不可能和个人的正义分离开的。因为"如果这种正义在一个个人之中都没有被发现,我们又怎么能够在这样的整个一大群人中找到它呢?所以,在这样的情况中,也没有那种对使许多人成为正义的法律的赞同的。"服务于上帝也就是爱上帝,而这也意味着爱我们人类的同

胞。因而,伦理学中的一切都基于我们对上帝的爱,以及对他人的爱,爱是正义的基础。

奥古斯丁相信,根据上帝的法律,宗教处于高于政治制度的统治地位。不过他确实把运用强制性权力的权利让渡给国家。国家是人的本性的有罪状况的产物。因而它是作为必要的控制力量而存在的。尽管如此,奥古斯丁也未承认权力的原则高于爱的原则。因为他说:

> 一个社会不可能理想地建立,除非它是建立在信仰和和谐一致的基础上,而且经信仰与和谐之手建立起来。在那里,爱的对象是普遍的善,这种普遍的善在其最高的和最真实的特征中就是上帝本身。在那里人们以最完满的真诚在上帝中相爱,而且他们相互之间爱的基础是上帝的爱。他们爱的心情不可能瞒过上帝的眼睛。

世俗的国家具有重要的功能,虽然它的力量赶不上爱的创造性力量。特别是国家的活动至少可以减轻某些恶:“当坏人被剥夺了伤害的力量时,他们将以某种更加受控的方式把握自己。”

历史和两种城邦

奥古斯丁使对上帝的爱成为核心的道德原则。他也通过他的无序的爱的理论来解释恶。由此他得出结论说:人可以分成两类:一类是那些爱上帝的人;另一类是那些爱他们自身以及万物的人。由于有两种基本上不同的爱,因而有两种相反的社会。奥古斯丁把那些爱上帝的人们称之为上帝之城,把那些爱自己和爱万物的人称之为世俗之城。

奥古斯丁并没有把这两个城等同于教会和国家。在强调一个

社会形成中的决定性因素是它的成员的占主导地位的爱之后,他指出,那些爱万物的人既在国家中看到,也在教会中看到。但并不因此而得出结论说,教会包含了整个社会而被称为上帝之城。同样,在国家之中也有爱上帝的人。这两个城就穿插到了教会和国家之中,而又以某种看不见的方式有它们自身的独立存在。因此,凡是那些爱上帝的人存在的地方就会有上帝之城。凡是存在爱万物的人们的地方就会有世俗之城。

历史

在两个城之间的冲突中,奥古斯丁看到一种通往历史哲学的线索。他所说的历史哲学指的是历史具有某种意义。希腊早期的历史学家看到:除了王国的兴衰以及不断重复的历史的循环的事实之外,在人类事务中没有别的模式。我们将回顾一下亚里士多德对历史的看法。他论证说:历史几乎不可能教给人们任何有关人性的重要知识。根据亚里士多德的说法,和戏剧不同,历史所涉及的是个别的民众、国家以及事件,而戏剧所涉及的则是普遍的状况和问题。但是奥古斯丁认为,所有戏剧中最伟大的戏剧是历史。这是就大的方面而言的,因为历史的作者是上帝。历史开始于创世,它被许多重要的事件所点缀,这些事件诸如人类的堕落,以及上帝的道成肉身等等。历史现在陷入到上帝之城和世俗之城之间的紧张之中。没有任何事情的发生是与上帝的最终天命无关的。奥古斯丁认为:他自己那个时代的政治事件尤其如此。

当野蛮的哥特人于410年掠夺了罗马时,许多非基督徒据此谴责基督徒,说他们过分强调了爱上帝和服务于上帝,这种做法冲淡了爱国主义和削弱了国家的防卫。为了回答这种指责和许多别的指责,奥古斯丁于413年写了他的著作《上帝之城》。在书中他

论证说,罗马的衰落并非归于基督徒的颠覆活动,相反应归于贯穿于整个帝国的猖獗一时的恶行。基督教的信仰和对上帝的爱可以防止这种恶。罗马的衰落对奥古斯丁来说恰好是上帝有目的地干预历史的另一个例证。因而他寻求确立上帝之城以限制世俗之城。奥古斯丁相信,我们全都能发现历史戏剧中的现实意义,因为我们人类的命运必然地和两个城邦以及和上帝的活动联系在一起。对人类和世界来说,有一种包罗一切(all embracing)的命运,而且它将在上帝认为合适时和对上帝的爱盛行时实现。奥古斯丁用这些观点来理解他用别的方式加以考察的偶然的人和事,而且提供给它们某种可以理解的意义,某种"历史哲学"。

7 中世纪早期的哲学

罗马帝国在476年的崩溃，宣告了一个理智的黑暗时期的到来。那摧毁罗马政治权力的野蛮人也捣毁了西欧的文化制度。学术研究停了下来。实际上整个古代文献都流失了。对于后来的五到六个世纪来说，哲学通过基督教的学者们存活下来了，这些学者成为了古希腊著作转移到西方的渠道。早期三个有影响的思想家是波埃修、伪狄奥尼修斯和约翰·司各脱·爱留根纳。

在九世纪，神圣罗马帝国的查理大帝颇有上进心地打算复兴古典学术。而且随着爱留根纳的范围广泛的和系统的著作《自然的区分》的出现，人们想必希望哲学在这个理智被压制的时期产生出来，而且再次盛行于整个西欧。

然而这个等待实现的关于复兴的早期承诺由于几个历史事件被耽误了。在查理大帝死后,帝国也就分裂为不和的几个部分。罗马教皇的统治进入了一个道德上和精神上衰弱的时期。而且僧侣们在他们专属于教育和学术的领域内行使着一种无效的领导。而蒙古人,撒拉逊人以及斯堪的纳维亚人的入侵加大了这种力量,造成了文化的黑暗。在几乎一百年的时间里,也就是公元 9 世纪的大多数时间里,几乎没有进行什么哲学活动。然而哲学确实在下一个世纪复兴起来。而且从 1000 年到 1200 年它集中在共相、上帝存在的论证、信仰和理性的关系等问题上,在对这些问题进行讨论的过程中,哲学的几个起源都被激发起来,而且把希腊的、基督教的、犹太的和穆斯林的思想结合到了一起。

波　埃　修

中世纪早期最著名的哲学人物之一是意大利的罗马和帕维亚的安尼修斯·曼留斯·塞伏林·波埃修(Anicius Manlius Severinus Boethius,480—524)。他生长在作为基督徒的狄奥多里克(Theodoric)的王国之中。在早年他被送到雅典,在那里他掌握了希腊语,并接触到了亚里士多德主义、新柏拉图主义和斯多噶主义。后来,在 510 年时,他被提升到狄奥多里克宫廷宰相的位置上,而且后来获得了大量的荣誉。尽管他有显赫的名声和给人印象深刻的政治地位,他仍然被怀疑犯了严重的谋反罪,从而被剥夺了各种荣誉,受到了长时期的监禁。而且在 524 年最后被处以死刑。波埃修是最为重要的中介人物,正是通过他,希腊思想,特别是亚里士多德的某些著作在中世纪早期被传递到西方。作为学识渊博的希腊语的研究者,波埃修最初打算把柏拉图和亚里士多德

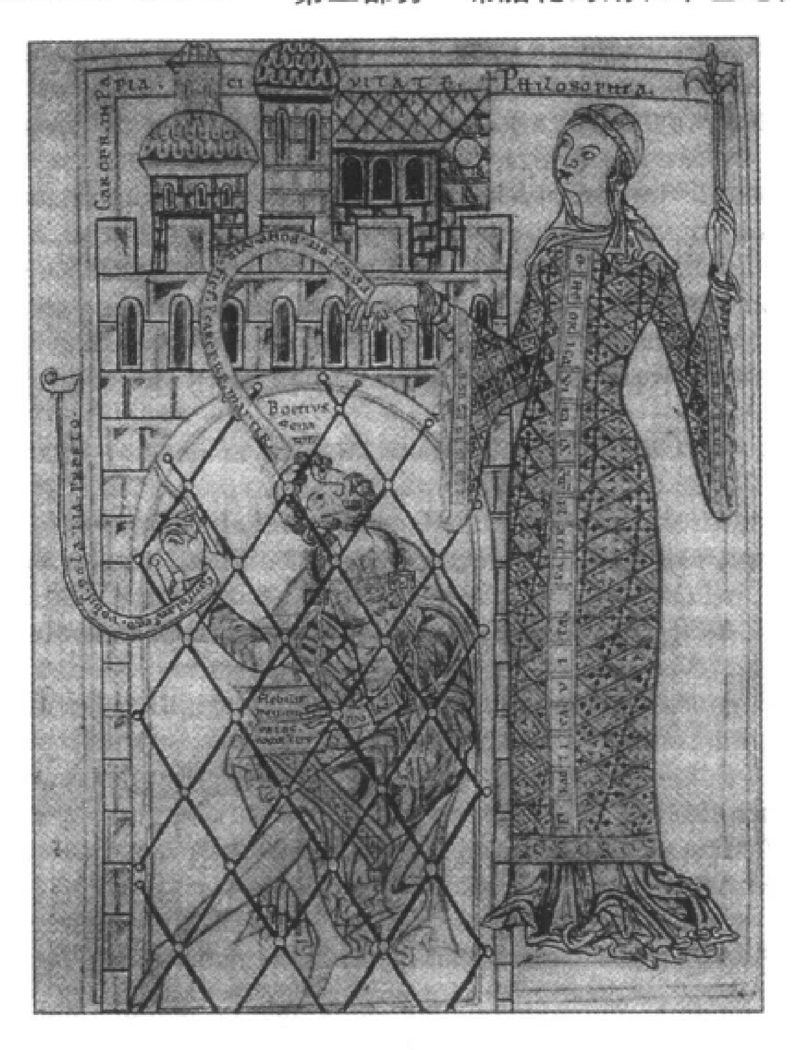
的著作翻译成拉丁文,而且揭示出他们之间的表面上的不同何以能被调和得相互一致起来。虽然他没有实现这个雄心勃勃的计划,但是他仍然确实留下了相当数量的哲学著作作为遗产。其中包括亚里士多德某些著作的译文,以及对这些著作以及波菲利和西塞罗的著作的评注。此外,他还写了神学著作和论文,论述了四种人文学术中的每一学科。这四门学科是:算术、几何、天文和音乐。他把这四门学科称之为四大高级学科(quadrivium),以区别于另外三门人文学术,它们是中世纪学校中的三学科(trivium),即语法、逻辑和修辞学。在他的具有创造性的论文中,波埃修引证了许多作者的著作,表现出他对柏拉图、亚里士多德、斯多噶学派、普罗提诺、奥古斯丁以及其他哲学家思想的熟悉。不过很显然,对他起支配性影响的还是亚里士多德。他的著作获得了经典的地位而且后来被权威哲学家,包括托马斯·阿奎那作为理解古代作家和基本哲学问题的指导性著作来引用。

哲学的慰藉

在他被监禁的那些日子里,在帕维亚,波埃修写了他著名的著作《哲学的慰藉》。这本书在中世纪广为流传,而且产生如此持久的影响,以致乔叟[①]翻译了它,而且在他的《坎特伯雷故事集》一书中摹仿了它的内容。《哲学的慰藉》是一本对话集,是作者自己和一个作为哲学之化身的人之间的对话。对话涉及到上帝、命运、自由,以及恶的主题。在该书的头几页中,波埃修对哲学作了一个比喻性的描述。现在我们仍然能够在欧洲的许多大教堂的雕刻的门

① 乔叟(Geoffrey Chaucer,1340—1400),英国诗人,《坎特伯雷故事集》的作者。——译者注





在监狱里接拜哲人拜访的波埃修
（纽约农人珍藏室）

面上看到它。引导他以这种比喻性的方式去看待哲学的，是当他在监狱中感到焦虑时，他试图通过写诗来克服他的忧郁，在这方面，他被一种新的凭借巨大的想像力所制定的哲学视野所打动。哲学作为一位高贵的女人向他走来，这个女人有着一双如此敏锐的眼睛，以致它暗示了哲学有着高于人的本性的力量；这女人给人的印象是看不出她的具体年龄，这表明哲学是青春常驻的；在她的

长袍上出现一个希腊字母 Φ 字，象征着实践哲学；还有一个 θ 字①，象征着理论哲学。在它们中间有一架梯子显示向智慧攀登的阶梯。当波埃修发现世俗的好处和快乐不能给他真正的幸福，一个人必须转向最高的善，而哲学是引向这种善的学问时，他从哲学那里得到安慰。但是，除了这种比喻性的解释外，波埃修还给哲学下了一个专门的定义，称哲学为“对智慧的爱”。智慧这个字负载了这个定义的整个内容，对波埃修来说智慧意味着一种实在，某种自身存在的东西，智慧是产生万物的有生命的思想。在有生命的智慧中，我们热爱思想并且造成万物。最终，对智慧的爱也就是对上帝的爱，在他的《慰藉》中，他没有谈到基督教，相反却系统地表述了一种基于人类理性自身能够提供的东西之上的自然神学。

共相的问题

共相的问题，决非一个新的问题。它之所以作为一个基本问题对中世纪思想家产生深刻影响，乃是因为根据他们的判断，思想的事业很大程度上在于对这一问题的解决。在这个问题上核心是如何把人类思想的对象和存在于心灵之外的对象联系起来的问题。外在于心灵的对象是个别的和杂多的，而心灵之中的对象则是单一的和普遍的。例如，在通常的讨论中，我们使用树和人这样的词，但是这些词指的是一些实际的和特殊的树和人，它们是我们用感官观察到的树和人。看见一棵树是一回事，思想它则是另一回事。我们看见的是特殊，而我们思考的则是普遍。当我们看到一个特殊的事物时，我们把它放到某个种或某个类之中。我们从

---

① Φ 是希腊字 Φρονησιs（意为“实践智慧”）的第一个字母；θ 为希腊字 θεωρια（意为“理论”）的第一个字母。——译者注

未看到过树或人，只看到“这棵树”或“约翰”这个人。树在我们的语言中是所有实际存在的树的缩写。包括栎树、榆树等等。因此，人也包含约翰、珍妮以及每个个别的特殊的人。那么，在这些一般语词和这些特殊的树和人之间的联系是什么呢？“树”仅仅是一个词，还是它指的是存在于某处的某个东西？如果树这个词指的是在这些栎树中的某种属于所有树的东西，那么语词就是指普遍的东西。因而，共相也就是一般性名词。而存在于我们的心灵之外的对象则是单一的或特殊的，以及具体的。如果共相仅仅是在我们心灵中的观念，那么我们思想的方式与我们心灵之外的实际的特殊对象之间的联系是什么呢？我的心灵又如何着手形成一个普遍的概念？有任何与我的心灵中的普遍观念相应的外在于我心灵的东西吗？

波埃修翻译了波菲利的《亚里士多德“范畴篇”导论》，在该书中他发现了依据波菲利提出的某些问题而进行的关于共相问题的讨论。这些问题集中在属和种的概念之间的关系上。简言之，什么是属或种的对象之间的关系？波菲利提出这样三个问题：(1)属在自然中真的存在吗，或者它们仅仅是我们心灵的构想？(2)如果它们是实在的，那么它们是物质的还是非物质的？(3)它们是脱离可感知的事物而存在，还是以某种方式存在于它们之中？然而波菲利并没有回答他自己的问题，而波埃修则主要依据亚里士多德对这个问题的看法为此提出了系统的解答。

波埃修意识到回答这个问题有很大的困难，如果争论是要发现人类思想是否符合于我们心灵之外的实在，那么我们很快就会发现，在我们心中的有些观念并无与之对应的外部对象。我们可以想到半人半马的怪物，但是这种人和马的结合物并不存在。或者我们可以想到一条线，以一个几何学家的方式所想的线，但是我

们在任何地方也找不到以这种方式存在的线。半人半马的怪物的观念和线的观念之间有什么不同？人们可能说，关于半人半马的怪物的观念是虚构的，而关于线的观念则是真实的。波埃修在此要说明的是：我们形成概念有两种基本不同的方式，也就是说通过组合的方式（把马和人放在一起）和通过抽象的方式（从一个特殊的对象中抽出它的某种属性来）。他想说的是，普遍的观念，诸如类观念是被心灵从实际的个别的事物中抽象出来的，而且它们因此是真实的观念。

关于共相是从个别事物中抽象出来的说法使得波埃修得出这样的结论：类存在于个别事物之中，而且当我们思想它们时，它们就变成共相了。以这种方式，共相同时存在于对象之中和存在于我们心中——在事物中存在，在我们的心灵中被思想。虽然波埃修把他的分析限制在类中，但这种共相不仅包含类，而且还有别的性质，诸如公正、善、美等。使两棵树都成为树的东西是：作为对象，它们互相类似，因为它们都包含使它们存在的普遍基础。同时，我们可以把它们两者都想像成树，因为我们的心灵发现在它们之中有同样的普遍性要素。因而，这就是波埃修对第一个问题加以回答的方式。也就是说，是对共相存在于自然中而不是仅仅存在于我们心中这个问题的回答。在他看来，它们是既存在于事物之中又存在于我们的心灵之中的。对第二个问题——共相是物质的还是非物质的——他现在可以说，它们既是有形地存在于事物之中，又是非物质地或抽象地存在于我们的心灵之中。同样，他对第三个问题即共相是和个别对象分离开来还是在它们之中被现实化的回答是，它们是既在事物之中，又和事物分离开来而存在于我们的心灵之中。



伪狄奥尼修斯

大约在公元500年，一本新柏拉图主义的著作集在西欧流行，这个集子被认为是使徒保罗在一世纪时的一位名叫狄奥尼修斯的弟子所作。他是古希腊雅典最高法院的法官。因为这些著作收录了由较晚的思想家普罗克洛(Proclus,410—485)所发挥的思想，学者们现在相信这些论文大概写于接近公元500年的叙利亚。而且作者用了一个伪名。因此，这些著作和“伪狄奥尼修斯”这个名字联系在一起。伪狄奥尼修斯的论文试图把基督教思想系统地与新柏拉图主义关联起来。这些著作由《神圣名称》、《天国等级》、《教会等级》、《神秘神学》以及《书信十札》所组成。它们屡次被翻译成拉丁文，而且人们为它们写了一些评注。在整个中世纪，伪狄奥尼修斯的影响是非常大的。关注完全不同的问题的哲学家和神学家们相当大量地使用了他的著作。神秘主义者大量地引用了他关于存在物之等级的精巧理论。因为它为灵魂上升到上帝的描述提供了丰富的源泉。阿奎那在说明巨大的存在之链以及人类与上帝之间的相互关系时就运用了他的理论。特别重要的是，他是新柏拉图主义的最有力的来源之一，在关于世界的起源，关于上帝的知识，以及恶的本性等方面具有重要影响。

伪狄奥尼修斯对世界和上帝的关系给出了一个说明。在其中他把新柏拉图主义的流溢论和基督教的创世说结合到了一起。他希望避免潜在于新柏拉图主义理论中的泛神论思想，即认为万物都是由上帝流溢出来的说法。与此同时，他又希望确立凡是存在着的东西都来自上帝的思想。虽然他表现出对上帝的创世活动是一种自由意志的活动这一点缺乏明白的意识，但是伪狄奥尼修斯

仍然论证说:世界是上帝天意的产物。上帝在他自己和人类之间设置了一个存在物的实质性的阶梯或等级,这些阶梯或等级被称之为天上的精灵。从存在物的最低等级到最高等级——上帝处在顶峰——有各种存在的等级。因为这种连续的存在的阶梯或链条,伪狄奥尼修斯确实接近于泛神论和一元论了。他有时把这种阶梯描述为一束光线,不过他反对关于事物的多元论观点。上帝是所有被造物的目标,他通过注入的他的善和爱把万物吸引到他自身那里去。

伪狄奥尼修斯坚持认为,我们可以以两种方式达到对上帝的知识:一种是肯定的方式,一种是否定的方式。当我们采用肯定的方式时,我们把通过研究被造物所发现的所有完满的属性归之于上帝。我们可以把善、光、统一、智慧以及生命这些名目给予神圣的东西。伪狄奥尼修斯说,这些名目在它们的完满性方面都是属于上帝的。仅仅只是在某种派生的意义上才属于人类,而且被造物是根据等级分有这些完满性的。伪狄奥尼修斯认为,在某种字面的意义上,这些属性存在于上帝之中,因为上帝确实是善,是生命,是智慧,等等。相反,人类在一个很低的等级上具有这些属性。再说,上帝和人类的相像远远超过上帝与石头。因为对石头我们不能说它是善的,智慧的和有生命的。

虽然通过肯定的方式我们确实获得了关于上帝的知识,但是伪狄奥尼修斯坚持认为:否定的方式更为重要。伪狄奥尼修斯意识到:人们不可避免地会发展出关于上帝的拟人化的观点,因此他着手从上帝那里消除所有被造的属性。对他而言,很明显的是:用来描述上帝的特性的那些东西,严格地说是他所没有的有限被造物的属性。他一步一步地从上帝的概念中消除我们关于被造物所说的一切东西。以否定的方式,我们通过否定掉上帝身上那些最

不可能和他相容的东西来考察上帝的本性，诸如“黑暗和狂怒”，然后我们通过“消除”的方法，把各种属性的范畴从上帝的概念中消除掉，因为我们所知道的一切都是属于被造物世界的。“消除”的否定性方法，不是把我们引导到一个关于上帝的清晰的概念，而是仅仅引导到某种“无知的黑暗”当中。这种方法的唯一的肯定方面是：我们确信能够知道的是上帝不像什么。因为上帝不是对象，他是超越于可以认知的东西的。这种观点对后来的神秘主义者有很大的影响，这些神秘主义者相信，当人上升到接近上帝时，人类通常形式的知识就被过强的上帝之光所造成的失明所湮灭。

根据新柏拉图主义的思想，伪狄奥尼修斯否认恶的积极的存在。如果恶是某种积极的东西，有某种实体性的存在，我们就会被迫沿着它追溯到作为它的原因的上帝那里去。因为所有的存在物都源自上帝。对于伪狄奥尼修斯来说，存在和善是同一用语，因为凡是存在的东西都是善的。而且如果某物是善的，它显然首先必须存在，在上帝之中，善和存在是一个东西。因此，凡是来自上帝的东西因此都是善的。虽然这种说法的推论即恶和非存在是同义的并非必然为真，不过，存在的缺乏就成为恶，因为它意味着善的缺乏。恶人在所有他们拥有积极存在的情况下都是善的，除了在不论哪方面他们都缺乏某种形式的存在的情况下才是恶的，特别是在运用他们意志的过程中。在自然本性中，丑陋的和有病的被称之为恶。由于同样的理由，在道德领域内的行为也是如此，因为它们遭受着形式方面的缺乏或者缺乏某种存在。失明是光的缺乏，而非某种恶的力量的在场。

约翰·司各脱·爱留根纳

在波埃修和伪狄奥尼修斯的时代过去之后而别的有才干的哲学家在西方出现之前,三个世纪过去了。约翰·司各脱·爱留根纳是一个非凡的爱尔兰僧侣,他在中世纪提出了第一个名副其实的哲学体系。公元810年他出生在爱尔兰。他是在一个修道院上的学,而且是掌握希腊文的少有的几个学者中的一个。无论从何种标准看,约翰·司各脱·爱留根纳都是一个难得的能引用希腊文的学者。而且在那时他已能随意运用哲学资料。他的系统著作使他与众不同而成为他那个世纪最有影响的思想家。

大约851年,爱留根纳离开爱尔兰而出现在秃头查理的宫廷之中。那时候,他主要是献身于对拉丁文作者,特别是奥古斯丁和波埃修的研究。他为波埃修的《哲学的慰藉》写了一本评注。根据秃头查理的要求,爱留根纳于858年将希腊文本的伪狄奥尼修斯的著作翻译成拉丁文,而且还为这些著述写了评注。他还翻译了早期神学家忏悔者马克西姆斯(Maximus)和尼斯的格利高里(Gregory of Nyssa)的著作。在翻译了这些著作之后,爱留根纳写作了他自己的卓越论著《自然的区分》。这本以对话形式写作的书大约写于864年。在这本书中,他承担了一个复杂的任务,那就是根据伪狄奥尼修斯的新柏拉图主义的思想来表述基督教的思想和奥古斯丁的哲学观点。虽然这本书成为中世纪思想中划时代的著作,但是它却未能引起爱留根纳同时代人的注意。而许多后来的著作家则求助于这本书去证实异端的理论,比如泛神论的理论。这导致在公元1225年2月25日教皇洪诺留三世(Pope Honorius III)对爱留根纳的《自然的区分》大加谴责,并命令将该书烧毁。



尽管如此，还是有一些手抄本存留到现在。

自然的区分

爱留根纳的《自然的区分》一书中的复杂的论证主要是围绕着他对该书书名中的两个关键词的特殊理解进行的。首先，爱留根纳认为自然一词指的是“存在着的一切”。在这个意义上，自然包括了上帝和被造物。其次，当他说到自然的区分时，他考虑到对整个实在——上帝和被造物——加以区分的一些方法。此外，区分这个词还有某种特殊的意思。爱留根纳说，有两种理解实在之结构的方法：一是通过区分，另一是通过分析。区分的意思是从较普遍的东西运动到普遍性少一些的东西。例如当一个人把实体区分为有形的和无形的时候就是如此。再往下，无形体的又分为有生命的和无生命的，以及如此等等。另一方面，分析这种方法指的是区分的过程被颠倒过来，从实体中分出的要素又被返回到统一的实体之中去。作为爱留根纳区分的和分析的方法之根基的是他对我们心灵的运作与形而上学的实在相一致的确信。当我们“区分”和分析时我们的心灵并非仅仅涉及到概念，我们正在描述事物是如何真实地存在和活动的。如果上帝是终极的一，那么事物和世界就是这个作为基础的一的划分。而且分析是这样一个过程，即通过它事物又转回到上帝那里去。根据爱留根纳的说法，思想的法则是和实在的法则相平行的。

根据心灵中的这些区分，爱留根纳论证说：仅仅只有一个真实的实在，所有别的事物都依靠它，而且都返回到它那里去。这个实在就是上帝。在自然的全部实在中，可以做出四种划分。那就是：第一种是创造的而非被造的自然；第二种是被造的而且创造的自然；第三种是被造的而非创造的自然；第四种是既非创造也非被造

的自然。爱留根纳是用基督教的学说，奥古斯丁的学说，特别是新柏拉图主义的思想去详细阐释他在这方面的哲学的。

创造而非被造的自然　爱留根纳的这种自然指的是上帝。他是万物的原因而他自身却无须被创造。他把所有被造物从无带进了存在。遵循伪狄奥尼修斯所作的区分，我们关于上帝的知识是否定的，这是因为我们从经验对象中得到的属性，在任何特定的意义上都不能运用到上帝身上，上帝以他的无限性而具有所有的完满性。为了使人们确信即使像智慧和真理这样的属性未加限定也不能归到上帝身上，爱留根纳在它们之上都加上了一个"超"字，因此我们在说到上帝时，要说他是超智慧的，超真理的。亚里士多德的谓词或范畴都不能运用于上帝，因为这些谓词都假设了某种形式的实体——例如，"量"意味着范围——而上帝并不存在一个可以限定的地方。爱留根纳沿着奥古斯丁的路线讨论了几个问题，诸如上帝的本性和由无中创世的思想等。然而当他继续讨论上帝与被造物的关系这个问题时，他的新柏拉图主义思想似乎占据了支配地位。而且对爱留根纳来说，很难不得出在上帝和被造物之间没有清晰的区别的结论。爱留根纳说："当我们听说上帝创造万物时，我们应当理解为，只有上帝存在于万物之中。"这种说法的得出是因为只有上帝才是"真实存在"。因此，凡是存在于事物中的都是上帝。

被造而且创造的自然　这种划分指的是神圣的理念。它们是所有被造物的原型。它们是所有被造物中值得模仿的原因。根据爱留根纳的说法，说它们是被创造的，并不是说它们在某一时间点上进入存在。他所考虑的是一个逻辑的而非年代学的顺序。在上帝之中，有大量有关万物的知识，包括万物原始原因的知识。这些原始原因就是神圣的理念和事物的原型。在所有的被造物都分有它们

的意义上，这些理念也进行着创造的活动。例如，人类智慧分有超智慧。虽然他在此用了创造这个词，但是他的新柏拉图主义一再起支配作用。特别对爱留根纳来说，创造并不是发生在时间之中，而是上帝的理念和被造物之间的一种永恒的联系。

被造而并不创造的自然　这是我们经验到的事物的世界。从学术上看，它指的是原始原因的共同的外在结果。这些结果，无论是无形体的（诸如角或理智），还是有形体的（诸如人和物），都是分有神圣理念的结果。爱留根纳强调：这些事物——存在物的这种完备的排列和等级划分——包括作为其本质的上帝，也包括那些给个别存在以影响的特殊事物。他把事物的这种表面上的复多性比作光在孔雀毛上的多样化的反射作用。每一种颜色都是一种真实的存在，但是它却依赖于羽毛，因此，最终颜色不是一种独立的实在。在被造的世界中，每一个体凭借它的原始原因而是真实的，它存在于上帝的心灵之中。然而上帝如果是什么的话，他是一。而且说到在他心中的理念，原型以及原始模型也只是一种比喻的说法。因为这些东西一起构成一个统一体。由于这个原因，世界也是一个一，就像孔雀的羽毛一样，而且在世界和上帝之间还有更多综合的统一体。因为上帝是在万物之中。对爱留根纳来说，神圣理念处在上帝和被造物之间，就好像它们能够向上仰视上帝，向下俯视这些被外在化了的理念一样。但是最终他的新柏拉图主义导致他抹去了理念和上帝和被造物之间的空间，把它们全都融合成一个统一体，而且最终成为了一种泛神论。

既非创造又非被造的自然　这最后一种划分指的还是上帝，不过这时的上帝是作为被造物秩序的目标或目的的上帝。由于万物产生于上帝，它们也全都回归于上帝。运用亚里士多德的比喻，爱留根纳把上帝比作一个被爱者，他没有运动，但却吸引着爱他的人

们。凡是从某种本原开始的东西都再次回归到这同一本原。而且,以这种方式,万物的原因把由它产生的大量的事物都引向它自身。由于这种回归,所有的恶有了一个终结,而且人们找到了他们和上帝的结合。

解决共相问题的新方法

正如我们看到的,中世纪关于共相的问题最初是由波菲利详细论述的,而且是由波埃修来回答的。这个问题在几乎 500 年后又被讨论,而且在接下来的几个世纪中,又造成了一场激烈的争论。虽然问题是以相当有限的和看上去不很重要的方式加以阐述,但是参与者都意识到一些重要的哲学的和神学的结论要依争议的结果而定。对这个关于共相的问题来说,至少有三个主要观点被发现,它们是:极端实在论,唯名论以及概念论。

奥多和威廉姆:极端实在论

共相的问题最后自身被转化成一个简单的问题,即共相到底是不是一种实在的事物的问题。那些认为共相实际上是一些真实的东西的人们被看成是一些极端的实在论者。这些人说,类概念真实存在,而个别事物则分有这些共相。然而,他们并没有走得像柏拉图那样远,柏拉图认为共相是理念,而且是和个别事物分开存在的。相反,实在论者说,例如,人类存在,但是它存在于许多人之中。

这种形式的实在论为什么会显得如此重要?我们在陶奈的奥多(Odo of Taurnai)的著作中找到了答案。奥多是一位著名的思想家,他曾任教于图尔的天主教经院。该经院建立在圣·马丁修

道院中。奥多是坎布雷的主教,1113 年死于安钦修道院。在他看来,实在论是某种传统神学理论的基础。例如,根据他的说法,原罪的理论就要求对人的本性的实在论的描述。实在论认为,存在着某种普遍的实体。它被包含在某一物种的每一个成员之中。他说,如果我们想理解人类本性准确的状况,我们就必须认识到:在亚当和夏娃的罪中,人类的普遍实体被感染,以致所有的后代都继承了他们行为的后果。如果我们否认实在论,那么亚当夏娃所做的事就会仅仅属于他们自己,如果情况是这样,那么原罪的概念所具有的力量就会丧失。

另一个极端的实在论者是威廉姆·香浦(Guillaume de Champeaux, 1070—1121),他详细论述了两种不同的观点。首先,在他的同一性理论中,他坚持认为,共相在它的所有成员中都是同一的,比如说人这个共相,在所有的人中是同一的。这个共相的全部实在性都包含在每一个人之中。区分珍妮和约翰的东西只不过是他们的本质或实体的次一级的或偶然的变形。阿伯拉尔(Abelard,1079—1142)嘲笑了这条推理路线。他说,如果每个人都是整个人类的种,那么人类也就存在于罗马的苏格拉底和雅典的柏拉图之中了。如果苏格拉底出现在人类的本质被发现的地方,而且由于人的本质既在罗马又在雅典,所以苏格拉底必须同时既在罗马又在雅典。阿伯拉尔说,这不仅是荒谬的,而且也导致泛神论。由于这种以及别的批评,威廉姆被迫采取了第二种理论,也就是冷淡主义(indifferentism)的理论,也就是一种反实在论的观点。根据他的新观点,一个物种的许多个体之所以是同种东西,不是由于它们的共同本质,而是因为在某些方面它们并无区别(not different),也就是说它们都是无关紧要的。

洛色林:唯名论

对极端实在论的一个最难以对付的批评是洛色林(Roscellinus 或 Roseelin)的批评。他出生在贡比涅,而且曾到英国、罗马以及图尔去旅行。他在塔谢、贡比涅以及贝桑松任过教,是阿伯拉尔的老师。他的核心论证是:只有个别之物存在于自然之中,类概念不是实在的事物。像"人类"这样的类概念并不指示任何东西,它只是一个词(voces)或者是一个名称(nomen),由字母所组成而且表现为一种声音的传播,所以,只不过是空气而已。由于这个原因,关于共相的讨论成为关于语词的讨论而非实在事物的讨论。洛色林希望从他的论证中引出一些明显的结论,尤其是三位一体中的三个个体是三个独立的存在,他们所共有的是一个词而非真正实质性的事物,因而他们可以被看成是三个神。因为这些观点,他被 1092 年举行的索松宗教会议指控为犯了三神论的错误。当用革出教会来威胁他时,他否认了这一学说。尽管否认了,洛色林在关于共相问题的历史中起到了决定性的作用。特别重要的是,他拒绝了极端实在论,拒绝了使共相成为一个事物的企图。

阿伯拉尔:概念论或温和实在论

和别的人在他们的实在论中一样,洛色林在他的唯名论中似乎也是在走极端,这二者都属于走极端的观点。阿伯拉尔所发展的观点则是力图避免这两种极端。他 1079 年出生在巴莱的一个军人家庭。在他的暴风雨似的生活中,他和他的老师争论,和海洛伊丝有过一段有名的罗曼史,他是布列塔尼修道院的院长,在巴黎则是一个著名的演讲者,因为他的异端的学说而受到英诺森二世的谴责,而且最后在克吕尼退休,并于 1142 年在那里去世。

在共相问题上,阿伯拉尔说,普遍性必须首先归于语词。当一

个词用于许多个体时它就是一个共相。苏格拉底这个词不是共相,因为它只能用于一个人。而人这个词是共相,因为它可以用于所有的人。阿伯拉尔说,一个普遍性名词的功能在于它以特殊的方式表明个别事物。然而问题是:我们系统表达的这些普遍性名词是如何产生的?阿伯拉尔对此的回答是:某些个别事物,由于它们存在的方式,造成任何人在观察它们时都会认为在这些个别事物中有某种相似性。这种所谓的相似性不是实在论者称之为本质或实体的东西,它仅仅存在于事物在相似中一致的方式中。当我们经验一个个别事物时,我们既看它,也思考它和理解它。和眼睛不同,眼睛需要对象,而我们的心灵并不需要一个物质对象,因为它能够形成概念。因此,我们的心灵有做两件事的能力,这两件事就是形成关于个别事物的概念,比如柏拉图或苏格拉底,另一件就是形成普遍物的概念,诸如人。关于个别事物的概念是清晰的,而关于普遍物的概念是模糊的。即使我们事实上知道普遍物指的是什么,我们也不可能清晰地把注意力集中在普遍物的精确的意义上。作为心灵的概念,共相是和个别的能感知的物体分离开来存在的。但是作为运用于那些个别物的语词,它们仅仅存在于这些物体之中。同一个词能够同时运用于一些个体,是因为每个个体已经以这样一种方式存在,以致使得别的个体也以像它们得到表达那样的方式被表达。因此,共相是从个体中抽象出来的。这种抽象的过程告诉我们应当如何理解共相,却没有告诉我们共相是如何存在的。我们恰当地理解事物就在于我们从事物中抽象出那些它们真实具有的属性。因此阿伯拉尔得出结论说,共相是一个语词和概念,它代表了某种为该概念提供了基础的实在。这个基础指的是类似的事物存在和撞击我们心灵的方式。就此而言,共相有一个客观的基础,但这个基础不是像实在论者所认为的那样,

是某种作为一个事物的意义上的实在的东西。阿伯拉尔也不同意极端唯名论者所说的,共相仅仅是一个没有客观基础的主观的观念或语词。阿伯拉尔关于共相的理论取得了胜利,打败了极端实在论和极端唯名论。

安瑟伦的本体论证明

安瑟伦在思想史上之所以著名,主要是因为他的上帝存在的证明。它在近几个世纪以来被冠以"本体论证明"的名称。安瑟伦 1033 年出生于皮埃蒙特(Piedmont),后来加入本尼迪克特僧团,而且最后成为坎特伯雷的大主教。他于 1109 年在此逝世。对于安瑟伦来说,哲学与神学之间没有清晰的界线。和在他之前的奥古斯丁一样,他特别关心为基督教学说提供理性的支持,他把这件事看成是一件关于信仰的事情。他确信:信仰和理性可以得出相同的的结论。安瑟伦还相信,人的理性可以创造出一种自然神学或形而上学,这种学说具有理性的一致性,而且并不依靠除理性之外的任何别的权威,然而这并不意味着否认自然神学和信仰之间的任何结合。正相反,他的观点是:自然神学在于给信仰的东西一种理性的说法。在这方面他是彻头彻尾的奥古斯丁主义,即他并不试图仅仅通过理性去发现关于上帝的真理,然而他希望运用理性去理解他一直信仰的东西。所以,他的方法是信仰寻求理解,"我并非为了相信而去理解",他说,"而是为了理解而相信"。他弄得特别清楚的是:他的证明上帝存在的事业只有在他已经相信上帝之后才有可能开始。安瑟伦承认,人的心灵不可能参透上帝的奥秘。然而,从上帝存在的理性证明来看,安瑟伦有一个有限的期望:"我仅仅希望对我的心灵所相信和热爱的真理有些许的理



解。”

安瑟伦的实在论

在他设计本体论证明之前——本体论证明出现在他的名为《宣讲》的书中——在一本更早的名为《独白》的书中，他系统地表述了另外三种证明。这三个论证全面地反映了他的哲学取向，也就是他接受实在论，拒绝唯名论的事实。他的实在论思想表露在他的这样一种信念中，他相信：语词不仅仅是声音或语法习惯，而且也可以代表我们心外的真实的事物。简而言之，他的早期的三个论证是：(1)人们追求享有他们认为是善的东西。因为我们可以对那些多少具有善的事物加以相互比较，而这些事物必定分有一个且是同一个善。这个善必定是自身为善的，而且这种善是最高的善。人们可以以同样的方法去论证伟大。因此必定存在着某种在所有善和伟大中最善和最伟大的东西；(2)每一存在着的事物，要么通过某物而存在，要么由于无而存在。显然，它不能产生于无，因此，保留下来的二者择一的唯一的选择就是说：一个事物要么是被某种别的事物所产生，要么是被它自己所产生。它不可能被它自己所产生，因为在它存在之前它是无。说它被某种别的东西所产生可能是指事物之间相互产生，但这也是荒谬的。因此，必定有一个唯一是来自自身且使其它万物得以存在的东西，而这就是上帝；(3)有各种等级或层次的存在，因而动物有比植物更高的存在，人比动物又有更高的存在。如果用类似于第一条论证的推理线索，安瑟伦提出结论说：如果我们不想继续向上运动到经过无限多的层次的话，我们就必定达到一种最高和最完满的存在，没有比它更完满的存在了。



安瑟伦——法国雕版图,1584
(纽约农人珍藏室)

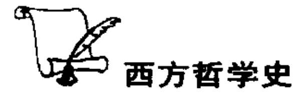
所有这三个论证都是从一个存在着的有限物出发,然后沿着一个等级向上运动,直到它们达到存在阶梯的顶峰。安瑟伦的实在论在这里是很明显的,就像它是受到柏拉图和奥古斯丁的影响一样明显。他自始至终设想:当一个有限事物分有了我们的语言称之为善、伟大、原因、存在等等的东西时,这些语词指的就是某种存在着的实在。因此,有限的事物不仅分有一个语词,而且分有了存在。而这种存在以其最大的完满性而存在于某个地方。和极端的实在论者奥多和威廉姆一样,安瑟伦也感觉到,实在论的问题具有重要的神学含意,——特别是在和三位一体的关系上。如果我们否认一个具有同一性的实体存在于几个成员之中,那么三位一

体说就会成为三神论。在三神论中,每一个成员就是一个完全独立的和不同的存在。按照安瑟伦的说法,“谁不能理解许多人何以会在种上是一个唯一的人,他也不可能理解几个位格的每一个都是上帝,又是唯一的一个上帝。”

本体论证明

安瑟伦意识到:他的上述三个关于上帝存在的证明都不具有数学上的证明的那种明晰性和力量。而且,他的修道士朋友都想知道他是否能够把这些论证加以简化。因此,在对问题经过大量思考过后,安瑟伦说,他已经发现一个单一的、清晰的、完美无缺的证明方式。他把这种证明发表在他的《宣讲,或信仰寻求理解》之中。关于这个证明,值得注意的第一件事是:安瑟伦的思想产生于他的心灵内部,而不是开始于这样一种假设,即每一种证明都必须开始于某种经验的证据,从这种证据出发,然后心灵才能逻辑地向着上帝运动。安瑟伦追随奥古斯丁的神的光照的学说。这种学说给他直接通向某些真理的捷径。确实,在开始本体论证明之前,安瑟伦要求读者“进入到你心灵的内室之中”,而且“把那些除上帝之外的所有东西,以及可以帮助你去追寻上帝的东西全都关在外面”。显然,安瑟伦在开始他的证明之前,是确信上帝存在的,这种说法是以“除非我相信,我将不会理解”为背景的。

这个证明是自身快速向前推进的。安瑟伦说,我们相信,“没有什么可以想到的东西比上帝更伟大的了。”——或者更简洁地说,上帝是可以想像得到的最伟大的存在。然后,问题是:可以想像得到的最伟大的存在是真实地存在着的吗?有些人否认上帝的存在。安瑟伦引用了“诗篇”第 14 节第 1 行的话,“愚顽人心里说:没有上帝。”“愚顽”这个词在这段话中是什么意思?它指的



是:那个否定上帝存在的人陷入了一个直截了当的矛盾之中。因为当这个愚顽人听到"可以设想的最伟大的存在"时,他理解了他所听到的,而且他所理解的东西可以认为是存在于他的理智之中。而且对某种东西而言,存在于理智之中是一回事,把它理解成某种实际存在的东西又是一回事。例如,一个画家,事先想到他打算画的东西。就此而言,在他的理智中有了对他要画的东西的一种理解。虽然不是对那幅将被画的画实际存在的理解。但是,当他后来画了它时,他就既在他的理智中有了这幅画,而且把它理解为一种他已经画好的存在着的画。根据安瑟伦的看法,这里所证明的是,某物甚至能够在我们知道它存在之前就存在于我们的理智之中。那么,在愚顽人的理智之中有对"可以设想的最伟大的存在"这句话所指的东西的理解,即使这个愚顽人尚未必然地理解到这种存在确实实际存在。它存在于他的理智之中,因为当这个愚顽人听到这句话时,他理解了它,而且凡是我们理解了的东西都因此而存在于我们的理解之中。因而,即使是愚顽人也知道:至少在他的理智之中有一个可以设想的最伟大的存在。

这就把安瑟伦带到他的证明的要点上来了。我们将问我们自己下面这两个概念哪一个更伟大一些。(a)一个"可以设想的最伟大的在现实中存在的存在";(b)一个"可以设想的仅仅存在于我们心中的最伟大的存在"。答案必定是(a),因为根据安瑟伦的看法,对于任何给定的存在来说,实在地存在比起想像的存在要伟大一些。现在,上帝被界定为"可以设想的最伟大的存在"。如果上帝仅仅存在于我们之中他就可以成为更伟大的,也就是说,上帝就会成为"可以成为更伟大的最伟大的可能存在"。这种说法就是一个矛盾。因此,为了避免这个矛盾,"可以设想的最伟大的存在"必定在现实中存在。在一个作为结论的祈祷中,安瑟伦感谢

上帝:“因为通过你的神圣光照,你丰盛的礼物,我现在才真正理解了我先前所相信的东西。”

高尼罗的反驳

在靠近图尔的马牟节(Marmontier)修道院中,另一位本尼迪克特派的僧侣高尼罗,出面为“愚顽人”进行了辩护。高尼罗并非要否认上帝的存在,只是想证明安瑟伦并没有建构一个合适的证明。高尼罗论证说,对一个事物来说,“证明”的第一部分是不可能获得的。它要求在理解中有一个上帝的观念,要求愚顽人在听到这个语词的基础上有一个无与伦比的伟大的东西的概念。但是高尼罗说,愚顽人不可能形成这样一种存在的概念,因为从他经验到的别的实在中,不存在从这些实在中形成这种概念的东西。确实,安瑟伦自己已经证明没有像上帝那样的实在。实际上,如果人的心灵能形成这样一个概念,那就没有证明的必要了。因为如果那样的话我们就已经把存在和一个完满存在物的某一方面联结起来了。高尼罗的另一个主要反驳是:我们常常想到某些并不存在的东西,例如,我们能够想像一个“可以设想的无与伦比的岛屿”,但是我们无法证明这样一个岛屿的存在。

安瑟伦对高尼罗的回答

安瑟伦作出了两点回答。第一,他说:我们,包括愚顽人在内,可以形成一个“可以设想的无与伦比的存在”的概念。只要我们比较事物中的不同程度的完满性,而且进逼到最大的完满性,即那种没有比它更完满的东西,我们就能做到这一点。第二,他认为高尼罗提出一个完满的岛屿的说法表明他对这个证明的观点存在着误解。“可以设想的无与伦比的岛屿”的整个概念从概念上看是

有缺陷的。这是因为“岛屿”根据它的本性是有限的或被限定了的，因此它不可能以无限（或“可以想像的无与伦比”）的方式存在。只有“存在”的概念才能在实际上超越有限的界限而以“可以想像的无与伦比”的方式存在。我们不妨说在这一点上安瑟伦胜了：在固有的有限性的“岛屿”和潜在的无限的“存在”之间不存在真正的比较。因而本体论的论证经受得住高尼罗的批评，它留待后来各个世纪的哲学家提出更加确实可信的批评。

穆斯林和犹太思想中的信仰和理性

大多数中世纪的思想都试图调和哲学和神学的领域——也就是说，调和理性和信仰的领域，而起主导作用的作者是基督徒，他们写作了混杂着神学的哲学论著。他们的宗教取向起源于基督教传统的主流，因而就宗教的大部分问题而言，其取向一致。然而，他们的哲学取向则完全不同，因为在不同的时代和不同的地方，他们受到不同哲学家的影响。就是在他们基于同一个哲学家——例如，亚里士多德——时，他们也受到对该哲学家的哲学著作的不同解释的影响。穆斯林的哲学家在中世纪是重要的，因为他们在对亚里士多德哲学的评注上产生了重大的影响。许多基督教的著作家正是凭借这些评注来理解亚里士多德的思想的。这些对亚里士多德思想的穆斯林解释碰巧不仅是关于亚里士多德的大多数知识的来源，而且它们也是在协调信仰和理性领域中所碰到的一系列困难的原因。

在穆罕默德（570—632）的领导下，曾有一个庞大的穆斯林帝国以及文化中心在波斯和西班牙建立起来。在那里，9 到 12 世纪期间具有重大意义的哲学活动发生了。在这几个世纪中，穆斯林

世界在关于希腊哲学、科学以及数学方面的知识飞速发展，远远超过基督教世界。而且，穆斯林世界比西欧早几个世纪得到亚里士多德的主要著作。许多希腊哲学家的文献被翻译成了阿拉伯文，而后来西方的拉丁文译本都是从这里来的。大约在 833 年，哲学在巴格达得到了完全的确立，在那里还建立了一座经院，为的是翻译希腊哲学和科学的手抄本文献，而且也是为了创造学派。一系列卓越的哲学家在这里工作，尤其是阿维森纳（Avicenna，980—1037）。穆斯林文化的另一个集中地是西班牙的科尔多瓦。在那里，另一个居于领导地位的穆斯林哲学家是阿威罗伊（Averroes，1126—1198），他写了许多哲学著作。虽然阿维森纳和阿威罗伊用阿拉伯文写作，而且是穆斯林，但是他们不是阿拉伯人，阿维森纳是波斯人，而阿威罗伊则是西班牙人。

阿维森纳和阿威罗伊都写下了对亚里士多德哲学的重要评注，而且某些基督教作者把这些解释作为关于亚里士多德的权威观点接受了下来。因为这些评注表现出亚里士多德学说与基督教的理论不符，有些中世纪的作者，例如波那文都（Bonvuventura），认为必须拒绝亚里士多德的学说以避免犯错误。再如，托马斯·阿奎那就驳斥布拉邦的西格尔（Siger），而后者就是巴黎大学的阿威罗伊观点的主要拥护者。然而，阿奎那也接近于亚里士多德的另一些说法；由于这个原因，阿奎那和西格尔的争论就不是集中在对亚里士多德学说的拒绝上，相反，争论的目的在于如何以和基督教理论相一致的方法去解释亚里士多德学说。因此，穆斯林哲学家的意义有两重：一方面他们是把亚里士多德和别的希腊思想家的思想传递到西方的传递者；另一方面，他们也是对亚里士多德加以解释的著作家，而这些解释成为中世纪哲学争论的基础。

阿维森纳

阿维森纳公元980年生于波斯，是一个非凡的学者。他学习了几何学、逻辑学、法理学、《古兰经》、物理学、神学和医学，在他16岁时成为一名实习医生。他是许多著作的作者，虽然他把思想集中在亚里士多德身上，但是他也表现出对某些问题的创造性的表述和新柏拉图主义的影响。

特别重要的是阿维森纳对创世学说的系统表述。在这个问题上，他把亚里士多德的学说和新柏拉图主义的观点结合到一起，而且得出了一种在13世纪引起热烈争论的理论。阿维森纳开始于这样的设想：凡是开始存在的东西（就像我们经验到的一切事物的情况那样）必定有一个原因，需要一个原因的事物被称之为可能的事物。同样作为可能的事物的一种原因的东西，肯定也是被先前的事物所产生，而这先前的事物也必定有一个原因。但是不可能有这样的一个无限的原因系列。所以，必定有一个第一原因，其存在不是可能的而是必然的，他的存在在他自身之中而不是来自于一个原因，而这种存在也就是上帝。阿奎那后来较多地运用了这种推理路线。

上帝处于存在的顶峰，没有开端，永远处在活动之中（也就是说永远在表达他的完满存在），因此，他总是在创造。因而根据阿维森纳的说法，创世既是必然的也是永恒的。这个结论在13世纪时把波那文都难住了，而且还和圣经中的创世学说相冲突。根据波那文都的说法，创世的两个主要特点就是它是上帝自由意志的产物，不是必然的；另外，创世发生在某一时间点上，不具有永恒性。然而，阿奎那承认，从哲学上看，无法确定创世是发生在时间之中还是出自永恒，这最后必定是一个信仰的问题。

如果阿维森纳的形而上学使基督教哲学家遭受困难是因为他

的创世理论的话,那么他的心理学甚至引起了更严重的关注。在他的心理学中,阿维森纳特别希望说明人类的理智活动。他的理论的核心是关于可能的理智和主动的理智的区分的问题。为了说明这种区分,阿维森纳运用了他的新柏拉图主义的存在物等级性的观点。他把人置于最低层次的有天使性质的存在物或者理智之下。也就是说,上帝创造了一个结果,这个结果被称之为理智,这种理智是最高的天使,这种理智依次创造下面的理智,在下降的序列中有九个这样的理智,每一个都创造(1)一个低于它的理智,以及(2)相继领域的灵魂。因而第九个理智创造第十个也是最后一个理智,即主动理智,正是这个主动理智创造了世界的四元素以及人的个体灵魂。主动理智不仅创造人的灵魂或心灵,它还向这些被造的心灵"发射形式"。

阿维森纳在此所说的是,由于一个人的心灵有一个开端,所以它是一种可能的存在。所以,人具有一种可能的理智。在此,阿维森纳在存在和本质之间作出了明确的区别,他说那是在被造物中的两个不同的东西。也就是说,因为我的本质不同于我的存在,我的本质不是自动实现的,而且它确实不是因自身得以存在的。人的心灵的本质是认知,但是它并不总是认知。理智有认知的能力,它的本质是认知。但是它的认知仅仅是可能的。理智被创造时不具有任何知识,而是具有获得知识的本质或可能性。在人的理智中,知识的存在需要两个要素,也就是说,(1)我们借以能够知觉到外部可以知觉的物体的身体感官,以及在记忆和想像中保存物体印象的能力;(2)在个体事物中通过抽象的能力发现本质或共相的能力。但是,这里是阿维森纳的独具特色的思想——这种抽象不是依靠人的理智而是那主动理智的产物。主动理智照亮我们人的心灵使我们有能力去认知,因而它也就把存在加在了我们心

灵的本质之上，因为主动理智是所有人的灵魂的创造者。此外，它还是人类知识中的主动力量。所以，在所有人之中只有一个主动理智，为所有的人所分有。

西格尔在巴黎大学教授阿维森纳的心理学理论，而波那文都却反对这种理论，根据是它威胁到每个人的分离的个体性的概念。阿维森纳的意思并不是要暗示这一点，因为他实际上有一种每个个体灵魂不死的学说。也就是说，每个灵魂都回归到它的来源之处，即回归到主动理智中去。此外，基督教的作者倾向于在主动理智的理论中看到个体灵魂的毁灭。他们也批评说，这种理论基本上把人和上帝分离开了，因为是主动理智而不是上帝给人类理智以光照。个体的人的存在只是就物质形成为肉体，灵魂成为肉体的形式而言的。然而，理智的主动的部分不是属于它们的。以这样一些方式阿维森纳给中世纪哲学注入了某些引起争议的论题。它包括：(1)创世的永恒性和必然性；(2)一种等级制的存在物的分等和流溢；(3)关于那种既创造人类灵魂，又照亮可能理智的主动理智的学说；(4)与可能和必然存在联系在一起的本质与存在的区分。

阿威罗伊

和他之前的阿维森纳一样，阿威罗伊是一位非常奇特的学者。他于公元1126年出生在西班牙的科尔多瓦。在那里，他学习了哲学、数学、法理学、医学和神学。在当了一阵法官之后，和他父亲一样，他成为了一名医生，但是他花了许多时间去写他那著名的评注。由于这个原因，在中世纪他成为著名的评注家。他在摩洛哥度过了他的晚年，并于公元1198年在他72岁时在摩洛哥去世。

阿威罗伊认为亚里士多德是所有哲学家中最伟大的，在这方面他走得很远，甚至说自然之所以产生亚里士多德是为了给人类

的完满性树立一个典范。由于这个原因,阿威罗伊围绕着亚里士多德的文本和观点来建构他的所有著作。在某些方面他不同意阿维森纳。一方面,由于阿维森纳认为创世是永恒的和必然的,阿威罗伊则全然否认创世的思想。他说,哲学不知道这种学说,这种学说只不过是一种宗教的信条。阿威罗伊也拒绝在本质和存在之间作出区分。他说,在它们之间没有实质性的区分(就像阿维森纳引出可能的理智和主动的理智的区分那样);相反,在本质和存在之间只有一种逻辑上的区分,这种区分是为了分析的目的。而且,阿威罗伊坚持认为:一个人的形式是灵魂,然而灵魂是一种物质的而非精神的形式。因此,物质的灵魂和肉体一样是有死的,以致全都死去,无物存留。在动物之中,授予人类以特殊条件的是,不像低等的动物,人类由主动理智通过知识而被联合起来。我们已经看到,阿维森纳说,每个个体都有一种可能理智和一种独特的精神力量,然而对于所有的人来说,他们只有一种且是同一种主动理智。阿威罗伊否认人有分离的可能理智。因此,他明确地确定了人类知识在普遍的主动理智中的位置,而且否认灵魂不朽的学说。毫不奇怪,基督教的思想家认为他的学说是邪恶的,但是他的影响是巨大的,而且阿奎那常常引用他的著作。阿威罗伊不怎么重视神学,而且不遗余力地去区分哲学和神学,信仰和理性各自的领域。

阿威罗伊说,哲学和神学,它们中的每一个都有其功能,这是因为有它们分别服务的各种不同类型的人。他想像有三种人群:(1)靠想像而不是靠理性生活的大多数的人,他们由于雄辩的传教士所传达的恐惧而保守道德。相反,哲学家不需要恐惧,而是被他的知识所激发。虽然宗教和哲学一般说来是为了同一个目的而发挥作用。但是它们所传达的是不同的内容,以及在这个意义上

的不同的真理。这些真理并不必然地相互矛盾，它们仅仅属于不同的种类而已。因此，这第一群人是由那些更多地被激动人心的观念支配而不是被理性支配的人们所组成。(2)第二群人由神学家所组成。他们不同于第一群人的地方只在于他们全都有同一个宗教信仰。他们打算为了他们的称义而谋求理智的支持。但是，由于把他们的思想置于一些固定不变的假设之上，从而使其具有偏见，所以他们不可能获得真理，虽然他们具有某种理性能力的观念。(3)第三群也是最高的一群人由哲学家所组成。他们构成一个很小的少数。他们能够评价那些笃信宗教的人们和理性的神学家所追寻的真理。但是他们明白，没有理由通过不可避免的非直接的宗教视角去观察这种真理，哲学家是直接地认知真理的。实际上，阿威罗伊认为，在他们使哲学真理能够进入到那些不具哲学思考能力的心灵中去的过程中，宗教具有某种社会的功能。然而，他认为，神学家，和一般民众相比较，应当知道更好地把深奥微妙的推理能力运用到某种主题上，也就是宗教上，而宗教天生是与理性相背离，虽然它并非必然地和理性相反对。

摩西·迈蒙尼德

在公元 12 世纪，犹太人的和穆斯林的思想都比基督教先进。其原因是在这个时期基督教的哲学家并没有进入到对希腊哲学思想的丰富的注释中去。正如我们已经看到的，穆斯林哲学家自 9 世纪来对亚里士多德的文本做了大量工作。犹太教的大哲学家迈蒙尼德对亚里士多德的熟悉应当归功于穆斯林的哲学家。无论是犹太教的还是穆斯林的哲学家都对 13 世纪经院哲学的发展发挥了巨大的影响。因为他们对主要哲学问题做出了初步的解答，而且他们还把相当多的学问传递给了这个世纪。迈蒙尼德对随后产

生的基督教思想家有着一种特殊的影响，这是因为他和他们一起对旧约有一个共同的信仰。因此，他试图对旧约思想和希腊哲学及科学加以调和；对托马斯·阿奎那来说，这种做法为他调和圣经和世俗学问提供了一个榜样。

摩西·迈蒙尼德1135年出生于科尔多瓦，和阿威罗伊是同时代的人，而且阿威罗伊也是出生在那里。他被迫离开西班牙，先去了摩洛哥，后来去了埃及，在埃及当实习医生谋生。他于1204年死于开罗，享年69岁。他的主要著作是他的名为《迷途指津》的专著。在这本书中，他着手证明犹太教与哲学思想的一致。此外，圣经的思想提供了某些哲学不能单独发现的有确实证据的见解。为了达到这个目的，迈蒙尼德引用了大量的令人吃惊的文献。然而，它们主要是亚里士多德的著作。

撇开那些别人也研究和教导过的亚里士多德观点的表述不说，迈蒙尼德提出了某些独特的看法。我们在此列举其中的几个。第一，迈蒙尼德相信在神学、哲学和科学之间——也就是信仰和理性之间——不可能有基本的冲突。他的《迷途指津》基本上是向那些研究过哲学家的科学而且被宗教的律法（Torah）文字含义给弄糊涂了的虔诚的犹太人宣讲的。他证明，哲学是不同于来自宗教律法的知识的。虽然这两者并不冲突，但是它们的范围和内容还是不同的。由于这个原因，并非每一种宗教学说都会有一种理性的或哲学的解释。

第二，创世的学说是一个宗教信仰的问题。虽然亚里士多德的哲学暗示了世界是永恒存在的——没有时间中的创造——迈蒙尼德却指出：在这个问题上，哲学的证明并非决定性的，也就是说，从哲学上证明和反对创世学说是同等有力的。阿奎那后来采取了与此相同的观点。他像迈蒙尼德一样说，在这种问题上，宗教观点

必定具有说服力，因为它并不和理性的思维相冲突。

第三，迈蒙尼德认为，信仰和理性之间的冲突被两种东西所产生。也就是说，被宗教的拟人化的语言和用纠缠不清的方式去探讨信仰问题时方法上的错乱所产生。我们必须一步一步地向前推进，从数学和自然科学，进到对律法的研究。然后进到形而上学或专门的哲学神学。有了这种方法论的训练，理解圣经语言的比喻性质就会变得容易一些。为了发现宗教语言中的这种拟人化要素，人们还必须在科学的范畴和哲学的概念中得到训练。

第四，迈蒙尼德同意阿维森纳关于人的本性的结构的说法。像阿维森纳一样，他接受了主动理智是一个人的实质性知识的来源的理论。每个个体都只有一个可能的或被动的理智，这个理智只属于他或她。每个人都获得一个能动理智，它要么就是一种主动理智，要么按照每个人功绩的程度而在不同程度上来自主动理智。到死的时候，作为肉体形式的人的灵魂也就消灭了，唯一存留下来的要素是能动理智这一部分，它来自主动理智而且现在又复归于它。如果这是一种灵魂不死的学说，那么在这样的一种学说中每个个体的独特的特征已经被大大削弱了。

第五，迈蒙尼德预先提出了阿奎那的上帝存在证明中的三个证明。运用亚里士多德形而上学和物理学中的一些思想，他证明第一推动者的存在，一个必然存在物的存在（这也是建立在阿维森纳的基础上）以及一个第一原因的存在。迈蒙尼德认为，世界到底是从无中创造出来的，还是来自永恒，这并不影响自然神学的事业。但是迈蒙尼德在证明了上帝存在之后，并不像阿奎那那样，否认有可能说上帝像什么。没有任何肯定的属性能够用来描述上帝，除了说上帝不像什么这些否定的属性之外。

第六，人类生活的目标是获得专属于人类的完满性。迈蒙尼

德说，哲学家使人们明白一个人能够获得的完满性有四种，按照上升的次序，它们是：占有的完满性，身体结构和形状的完满性，道德德性的完满性。最后，是最高的完满性，它就是理性德性的获得。迈蒙尼德说，理性德性，“我指的是理智的概念，它所教导的是有关神圣事物的真实看法。在真正的现实中，那是终极的目的，因而是给个人以真正完满性的东西。”这种对人类完满性的理性的说明在信仰中也有它的对应物，因为迈蒙尼德得出结论说：“先知也曾经解释了自身同一(self - same)的概念——就像哲学家已经对它们作过了解释一样。”信仰和理性是协调一致的。



阿奎那和他的中世纪末期的继承者

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas,1225—1274)的伟大成就在于他集中了古典哲学和基督教神学的各种见识。虽然他从柏拉图和斯多噶主义那里吸收了古典哲学的论题,但是阿奎那也意识到穆斯林和犹太哲学家所作的贡献,以及基督教的作者们所产生的巨大的思想力量。当他开始他的文字工作的时候,柏拉图和亚里士多德的大部分著作在西欧已经可以得到了。奥古斯丁曾经系统地建构了哲学与神学的早期的结合,这种结合是把基督教信仰和柏拉图思想中的一些因素结合在一起。他是在新柏拉图主义的普罗提诺那里发现柏拉图的思想的。奥古斯丁之后不久,在公元6世纪,波埃修第一次利用了一部分拉丁文的亚里士多德的著

作，因而再次激发起了哲学的沉思。大约从7世纪到13世纪，有好几条发展的线索，它们导致了柏拉图和亚里士多德主义者之间的区分和争论。

这种冲突以奥古斯丁主义者和托马斯主义者（托马斯·阿奎那的追随者）之间的争论的形式延续到13世纪之后。这是就奥古斯丁和阿奎那分别围绕着柏拉图和亚里士多德建立起他们自己的思想而言。在这两派形成的这些世纪中，中世纪的思想家们沉思了哲学与神学的关系问题，并把它们表述为信仰和理性的关系问题，还有共相的问题。共相问题不仅反映出柏拉图和亚里士多德的不同的观点，而且还使基督教信仰产生了重大的分歧。在所有这些问题上，通过弄清涉及到的精确的问题，承认由不同权威提供的可供选择的解决办法，以及回答对他的亚里士多德—基督教的解决办法的主要诘难，阿奎那都产生了决定性的影响。以这种方式，阿奎那完善了“经院哲学的方法”。

在这种意义上的经院哲学这个词来源于在中世纪大教堂的学校中进行的理智活动。它的主张者被称为经院博士。后来经院哲学成为专指那些在经院之中而且利用特殊方法从事哲学教学的博士们所发展起来的占支配地位的思想体系。经院哲学是一种把传统的思想拼凑成一个首尾一贯的体系的企图，而不是对真正新型的视角的一种追求。这种体系的内容大多数是基督教神学和希腊哲学——柏拉图，特别是亚里士多德哲学的混合。在经院哲学中，最突出的是它的方法：一种主要依靠严密的逻辑推演的过程，以及呈现一种复杂体系的形式，而且以一种辩证的或辩论的形式加以表达。在这种辩论中神学支配着哲学。再者，阿奎那完善了波埃修（480—524）——“第一个经院学者”——作为关于神学主题的“学术性的”观点而建立起来的东西。波埃修极力主张“你应当尽

可能地把信仰和理性结合起来”。而阿奎那则把信仰和理性的结合提升到它的最高形式。在接受启示和传统神学真理的同时,为了使这些启示的真理成为可以理解的,他试图提供理性的证明。

阿奎那的生平

阿奎那于 1225 年出生在那不勒斯附近,他父亲是阿奎诺(Aquino)的一位伯爵,他希望他的儿子有一天会取得基督教会中的高级职位。由于这个原因,阿奎那 5 岁时就被送到蒙蒂·卡西诺修道院去当修童。在随后的九年中,他在这个属于本尼迪克特教团的修道院中追求他的学业。在他 14 岁时,他进到那不勒斯大学,然而在这个城市中,阿奎那被附近一个修道院中的某些多米尼克僧团的修道士的生活所强烈吸引住了,而且决定加入到他们之中。因为多米尼克僧团的成员特别专注于教学,所以,阿奎那在加入到他们这个僧团之后,他就决心献身于宗教和教学的事业。四年之后,也就是 1245 年,他进入巴黎大学,在那里他受到一个绝好的学者的影响,这位学者凭自己巨大的理智上的成就而赢得了“大阿尔伯特”和“全能导师”的美称。在巴黎和科隆两地,在长期和亲密协助阿尔伯特的过程中,阿奎那的思想以决定性的方式形成了。

阿尔伯特认识到哲学在作为基督教信仰之基础和发展人类心灵的能力方面的重大意义。在别的神学家怀疑地看待世俗学术的时候,阿尔伯特就得出结论说:基督教的思想家必须掌握各种形式的哲学和科学知识。他尊重所有的理智活动,而且他的著作表明他熟悉大量的和各种各样的学问。事实上,他熟知所有古代的、基督教的、犹太的以及穆斯林的著作家。但是他的思想是百科全书

圣托马斯·阿奎那

（科比斯－柏特曼图库）

式的而不是创造性的。而且，正是阿尔伯特认识到哲学和神学之间的区别，比他的先行者更加准确地加深了它们二者之间的界限。阿尔伯特认为，像安瑟伦和阿伯拉尔这样的一些学者把太多的能力归之于理性，而没有认识到从宗教的观点看来，他们归之于理性的东西，大多实际上是属于信仰的问题。阿尔伯特的特有的目标是使亚里士多德学说成为所有欧洲人能够清楚理解的东西。他希望把亚里士多德的所有著作都翻译成拉丁文，他把亚里士多德看成是所有哲学家中最伟大的哲学家，而且认为由于亚里士多德的思想在13世纪所占有的支配地位而应当给予他以大量的赞誉。正是在这种情况下，他的学生阿奎那也看到，在亚里士多德的学说中有着对基督教神学最有意义的哲学支持。

阿尔伯特对他所引用的哲学家的著作未做任何的改变。和阿尔伯特不同，阿奎那更富创造性地、系统地运用亚里士多德的哲学，而且是以一种认为亚里士多德的学说和基督教信仰之间是和谐一致的特殊的认知去运用亚里士多德的学说。在间歇了一段时期的教学之后，从1259到1268年，在罗马教皇的庇护下，阿奎那再一次返回到巴黎，而且陷入了一场与阿威罗伊的追随者们的著名的争论。1274年，罗马教皇格利高里五世召他到里昂去参加一个宗教会议。在他前往里昂的途中，他死在了那不勒斯和罗马之间的一个修道院中，享年49岁。

阿奎那留下了大量的论著作为遗产。这些著作的数量之大格外惊人，特别是当我们想起它们全都是在20年这短短的时间中写成的时候。在他的基本著作中，有许多是对亚里士多德著作的评注，还有反对希腊人和阿威罗伊主义者错误的细心的论证。一部早期论本质和存在的卓越著作，一部论统治者的政治论文集，以及许多别的著名的著作，然而他最有声望的文字成就却是他的两部


主要的神学著作，它们是：《反异教大全》和《神学大全》。

波那文都和巴黎大学

要想理解推动阿奎那哲学的那些争论，重要的是先要理解他在其中写作的中世纪大学的情况。第一批大学源自那被称之为“大教堂学校”的学校。巴黎大学就是由圣母（Notre Dame）大教堂学校发展而来的。组建和产生它的正式条例是1215年由教皇的代表加以批准的。起初，像所有早期的大学一样，巴黎大学由校长和学生构成。丝毫没有我们一想到大学就联想起的那些特殊的建筑或别的特征，例如图书馆和基金，这些是在14和15世纪才增加的。但是在那里有着最重要的要素，那就是校长和具有学习热情的学生。既然本来就是教会机构，大学就分享着共同的神学地位。这也意味着，四大专科——神学、法学、医学和艺术——中的神学学科具有无可争议的最高地位。

除了神学取向之外，巴黎大学容纳了广泛的知识。这也就解释了亚里士多德哲学之所以在巴黎被逐渐接受和取得胜利的原因。然而，很明显，亚里士多德主义的入侵给正统派的学说造成了难题，不仅有对亚里士多德哲学冲击基督教思想的忧虑，而且还有亚里士多德是否被穆斯林的哲学家踏实地和准确地加以解释的严重问题。此外，奥古斯丁和柏拉图主义在牛津取得了胜利。这种思想虽然在巴黎并未占据支配地位，然而在此时的巴黎，这种思想仍然由一位与阿奎那同时代的人波那文都强烈地表现出来。波那文都批评亚里士多德学说，他坚持认为，由于否定柏拉图的理念论，亚里士多德的思想一旦被结合到神学中去，就会产生严重的错误。例如，否定柏拉图的理念就会意味着上帝自身并不具有万物的理念，因而对具体的和特殊的世界是无知的。接下去，这也会否

定上帝的天意或者说他对世界的控制。这还意味着事件的发生要么靠机遇,要么通过机械的必然性。

更为严重的是波那文都指责说,如果上帝不思想世界的理念,他就不可能创造这个世界。在这个问题上,阿奎那和教会的权威们后来都遇到严重的困难,因为根据亚里士多德的学说,阿奎那发现没有决定性的理由否认世界是永恒存在的而不是在某一时间创造的。但是,波那文都说如果世界是永恒存在的,那必定有无限多的人存在过,在这种情况中,要么有无限多的灵魂,要么像阿威罗伊证明的,只有一个灵魂或理智,它为全部的人所共有。如果阿威罗伊的这种论证被接受,它将取消个人灵魂不朽的理论。这种观点为13世纪主要的阿威罗伊主义者西格尔所极力主张。他说:仅仅只有一个永恒的理智,而且当个别的人出生和死亡时,这个理智保留下来,而且总是找到别的人,在其中去完成它的组织身体和认知活动的功能,简言之,只有一个理智,它为所有的人所共有。

波那文都反对亚里士多德哲学,认为它对基督教的信仰是危险的,因为它引起所有这些错误,他提出奥古斯丁和柏拉图主义的观点与之对抗。然而,因为亚里士多德的思想是如此难以应付和如此系统化,特别是在关于自然和科学的问题上,所以它的向前推进是不可抗拒的,而且它的胜利最终也是不可避免的。如果大学中的大部分人都倾向于亚里士多德的思想,那么神学家们也不可能不向这位不朽的思想家投降。如果亚里士多德被接受,神学家们的特殊使命就是使他的哲学和基督教相协调。也就是说,他们将不得不使亚里士多德“基督教化”,而这正是阿奎那打算去做的事。同时他还要和波那文都的奥古斯丁主义,西格尔的亚里士多德观点作斗争。



哲学与神学

阿奎那是作为一个基督徒来思考和写作的，他首先是一个神学家。与此同时，在写作他的神学著作时，他又是如此严重地依赖亚里士多德的哲学。他把哲学和神学集合在一起，这并不意味着他混淆这两种学科，正相反，他的观点是，在我们寻求真理的过程中，哲学和神学起到了相互补充的作用。像他的老师大阿尔伯特一样，阿奎那花费极大力气去描述信仰和理性之间的界限，指明哲学和神学各自能提供什么和不能提供什么。13 世纪思想中占支配地位的宗教取向涉及到我们的上帝知识的重要性，阿奎那把哲学和宗教的见识结合起来谈论这个问题。使关于上帝的正确知识变得如此紧要的是：在这个主题上的任何基本的错误都可能影响一个人的生活方向——指导一个人或者朝向、或者背离上帝，而上帝是我们终极的目标。哲学产生于被人类理性所发现的原则，而神学则是对得自权威启示的原则所作的理性安排并被认作是信仰的问题。阿奎那的哲学大部分存在于他的神学的部分之中，而神学的大部分在他看来是可以理性地证明的——这种神学也就是后来几个世纪的哲学家所说的自然神学。

信仰与理性

阿奎那看到哲学与神学——理性与信仰——之间的特殊区别。对一个事物来说，哲学开始于感觉经验的直接对象，理性则上升到更一般的概念。最后，像在亚里士多德的情况中那样，我们盯住最高的原则或存在的第一原因，结束于上帝的概念之中。另一方面，神学则开始于对上帝的信仰，而且把万物说成是上帝的创造

物。在此有一个基本的方法上的不同，因为哲学家是从他们对事物之本质的理性描述中得出他们的结论的。相反，神学家则把他们的证明放在启示知识的权威性的基础之上。神学和哲学两者并不相互矛盾。然而，并非哲学所讨论的一切对于一个人的宗教目的而言都是有意义的。神学所涉及的是人们需要知道的有关他们得救的知识，而且确保这种知识由于启示而成为可以得到的。有些启示的真理永远不可能通过自然理性发现，而启示真理的别的部分，虽然单独通过理性就可以得知，但是为了确保我们真正获得这些真理，还是要靠启示。

由于这个原因，在哲学和神学之间就有某种重迭。但就大部分情况而言，哲学与神学是两个相互分离的独立的学科。凡是理性有能力认知某物的地方，信仰，严格地说，是不需要的。只有信仰通过启示才能认知的东西，单靠自然理性是不可能认识的。哲学与神学都涉及到上帝。但是哲学家只能推断出上帝存在而不能通过对感觉对象的反思去理解上帝的本质属性。然而，在哲学和神学的目的之间却有着某种联系，因为它们都和真理有关。亚里士多德曾认为哲学的对象是对第一原则和原因的研究，是对存在及其原因的研究。这导致第一推动者，他把这种第一推动者理解为宇宙中真理的基础。这就是以哲学的方式去述说神学家设定为他的知识对象的东西，也就是上帝的存在，以及关于被造世界的启示的真理。为了发现阿奎那哲学的主要方面，我们必须从他的大量的神学著作中取出那些在其中他试图以纯粹理性的方式来证明真理的部分。在他试图证明上帝的存在的过程中，其哲学的方法是特别显著的。



上帝存在的证明

阿奎那系统地阐述了论证上帝存在的五种证明或方法。这些证明看起来很简短，每一个只有一段话。然而，某些重要的假设隐藏在它们的简洁性的背后。更为重要的是，他的方法是和安瑟伦的本体论证明相反的。安瑟伦是从"可以想像的无与伦比的存在"的理念开始的，由此他推论出那个存在的实存。然而阿奎那说：所有的知识都必须开始于我们对感觉对象的经验。和开始于完满性的天赋观念相反，他把他的五种证明全都放在那些从日常对象得到的观念之上，而这些对象又是我们用我们的感官经验到的。

从运动、致动因以及必然存在出发的证明

前三个证明都具有同一种策略。关于这种策略，我们可以在他的第一个论证即从运动出发的证明中看到。只要我们留意我们到处都可以发现事物是处在运动之中的，而且我们还看到，事物并不是仅仅靠它们自己开始运动的。例如，一个棒球，当有人投掷它的时候，它才在空气中运动。进行物理运动的整个世界包含了同样的因果联系。在其中，每一个事物都把运动传递给别的事物。因此，物体 A 从物体 B 那里得到它的运动。而物体 B 又依次从物体 C 那里得到运动。然后阿奎那问道：我们向后追溯这种运动的原因能追溯到多远？阿维森纳早年论证说要想在时间中向后追溯这种因果联系是不可能的，而且最终我们必定到达一个第一原因，这个原因就是上帝。然而，阿奎那看到不同的情况，为什么至少在理论上这种从时间上向后追溯原因的序列不可能无限地追下去

呢？为什么会永远找不到一个起点呢？虽然这很可能是一个奇怪的论点，但是它却不存在什么逻辑上的矛盾。

阿奎那暗示说，我们对这种因果序列的看法有点不同。有的因果序列确实是基于时间而发生的，正如阿维森纳指出的，这就好像当亚伯拉罕生他的儿子以撒，以撒后来又生他自己的儿子约伯一样。但是，除了这种基于时间的序列，也还有同时发生的因果系列，它们不是通过时间向后追溯的。例如，想像一下如果我手里拿一根棍子，并且用它去推动一块石头。根据阿奎那的说法，我的手，棍子，还有石头全都是同时在运动。阿奎那的因果证明产生类似这样的结果。我们看到运动全都围绕着我们，这就像风的运动，风运动的那一刻，有较大的自然力在起作用。它们产生出这种运动。在中世纪的科学中，月亮的运动应对风的运动负责。但是月亮自身的运动同时也是被别的天体所推动的。如行星、太阳和其它星体。根据阿奎那的说法，同时性的运动的因果序列不可能永远继续下去。最终我们必定发现一个这种运动的第一原因。“我们所有的人把这个原因理解为上帝。”

第二个证明是从致动因出发的证明，它同样聚焦在同时发生的事件的序列上。我们经验到各种各样的结果，而且在每一种情况中我们对每种结果都归因于一个致动因。一座雕像的致动因是雕刻师的工作，如果我们取消了雕刻师的活动，我们就不会有作为结果的雕像。然而有一个致动因的秩序：锤子打击凿子，凿子又冲击大理石。进而，我们发现自然界中的这种同时发生的致动因序列。但是不可能有一个无限长的同时发生的致动因序列，因而我们就得到了第一致动因。

第三种证明是从必然存在出发的证明。这种证明把我们看到的我们周围的所有对象都看作仅仅是一种包含可能性的东西。例

如，一棵树有其不存在的时候，这棵树现在存在，而且最后这棵树又会不再存在。根据阿奎那的说法，可能的对象并不包含对它们自身之中的存在的解释。相反，一种可能的对象，像一棵树，是因为某种独立于树的别的东西的原因而存在。因而，可能的对象 A 依靠可能的对象 B 而存在，后者又依靠可能的对象 C 而存在。一直往下延伸，我们不可能有一个同时存在的长系列的可能对象。必定有某种必然的存在——它的存在由它自身得到说明——它可以说明可能的存在。

从完满性和秩序出发的证明

后面的两个证明建立在不同的策略之上。阿奎那的第四个证明是从我们在事物中看到的完满性等级出发的证明。在我们的经验中，我们发现，有些事物多一些善、真以及高贵，有些事物则少一些。但是，比较事物的这种和那种方式仅仅是因为事物以不同的方式相似于某种极限的东西才成为可能的。必定存在某种最真、最高贵、最好的东西。同样，关于事物，我们可以说它们有或多或少的存在，或低或高的存在形式，就像我们在比较一块石头和一种理性的创造物时那样。因此，也必定有“某种最多存在的东西”。因而阿奎那论证说，在任何种属中，最大值是那个种属中的每一事物的原因。就像火，火是最大的热，是所有热的东西的原因。由此出发，阿奎那得出结论说，“也必定有某种东西，对于所有的存在物来说，它是它们存在的原因，它们的善的原因，以及别的完满性的原因，而这种东西我们称之为上帝”。

最后，阿奎那构造了一个基于我们在世界中看到的秩序而提出的上帝存在的证明。我们看到那些作为自然界之一部分的事物，或者是作为人的身体器官的事物，它们并不具有理智，然而它

们却以某种有序的方式活动。它们以特有的和可以预言的方式去获取某些目的或功能。但是,这些缺乏理智的事物,像耳朵或肺这样的东西,如果没有得到某种具有理智的东西的指导,是不可能完成某种功能的,这就正如一枝箭被一个弓箭手所指导一样。阿奎那得出结论说,“有某种理智的存在物存在,所有的自然事物都依靠它指导而朝向它们的目的,而这种存在我们称之为上帝”。

对证明的评价

阿奎那的五种证明,是一种实质性的理智上的成就,也是西方哲学中最著名的那些证明中的五个证明。然而他的论证力量只取决于它们所建立于其上的那些假设。头三个证明在这一点上显得特别容易受到责难。今天我们会拒绝“同时存在的因果序列”这整个概念,说 A 产生 B 也就是假设在时间上 A 发生在 B 之前。再说,自中世纪以来,科学已经经历了漫长的道路,在中世纪的天文学中几乎已经不存在能够和我们现在的天文学有关的东西了。因此,我们必须拒绝阿奎那的一直向上追溯到天堂的同时存在的原因的概念。与头三个证明有关的另一个问题是:即使这种证明成功了,它们也不导致一个有意识的和人格性的上帝的观念。然而,这些证明阿奎那认为是宗教的上帝观的哲学确证,而且我们必须记住,它们是在他的神学任务的范围内构成的。不过,撇开与头三个证明有关的问题不说,他的证明还是推进到阿维森纳之上。此外,当后来几个世纪的哲学家改进关于上帝的因果证明时,他们所依靠的就是阿奎那在各种因果序列之间所作区分的观点的变型。

第四个证明也是可以提出问题的,这是因为它的假设,例如,火是最大的热——最初是由亚里士多德发现的一个观点。而现代科学拒绝这种主张。至于最后一个证明——这是一个基于自然目

的的证明——是一种不同的情况。自阿奎那以来的几个世纪，哲学家们相信，基于世界中的自然秩序的现象，我们可以明确地证明上帝的存在。他们论证说，就事实而言，世界展现出设计的特征，而且对此的最合理的解释是：一个宇宙的设计者产生出对我们周围的自然的设计，对这种证明的最大的挑战是产生于19世纪的进化论，达尔文和别的理论家提供了一个可供选择的和详尽的解释，这种理论解释了我们在自然界所看到的表现出来的设计现象，至少神学家们再也不能论证说一个宇宙的设计者是对设计现象的唯一可能的解释了。

上帝本性的知识

对上帝存在的证明并没有确定地告诉我们上帝是什么。传统的神学都说：在人类知识与上帝本性的无限性之间有一个巨大的鸿沟。阿奎那时常意识到这个实质上不可逾越的鸿沟。他说："神圣的实在超出了人们对它的所有设想。"然而这五种证明中的第五个却把某种东西加在了上帝的概念之中。由于第一推动者的概念，上帝被看成是不变的因而是永恒的。由于第一致动因的概念，上帝被看成是有创造一切的能力的，说上帝是一种必然的存在而非可能的存在，也就是说上帝是纯粹现实的，由于终极真理和善的概念，上帝是自身完满的，至于宇宙的安排者和设计者的说法，使上帝成了指导事物的最高理智。

否定的方式（Via Negativa）

虽然五种证明给了我们某种有关上帝的信息，但是比起直接的知识来，它是较为间接的知识。我们知道，我们所知的关于上帝

的知识仅仅是以一种否定的方式得到的，也就是通过知道上帝不是什么得到的。这种证明只不过表示：上帝是不被推动的，因此他必定是不会变化的。这必定意味着：上帝不在时间之中，因而是永恒的。同样，为了说明运动，就必需有某种不具有潜能的东西——具有潜能的是特殊的物质——所以，在上帝之中不存在物质性的东西。上帝是纯粹的活动和非物质性的，因为在上帝之中既没有物质也没有潜能，所以他是单纯的，没有任何组合物。这种上帝的单纯性的观念不是通过我们直接领悟而得到的，而是通过否定的方式得到的。因而我们摆脱了作为组合物和物质这种概念的上帝概念。从哲学上看，上帝的单纯性意味着和那种既具有潜能又具有实在性的被造物不同，上帝只不过是纯粹的活动。因而，一个被造物有其存在，而上帝则就是其存在。在被造物中，存在和本质是两个东西，而上帝的存在就是他的本质。而且就是这些肯定的令人印象深刻的上帝的属性最终也存在于说上帝不是什么，说上帝不同于被造物。

类推的知识

人类所有的语言都不可避免地来自我们对我们已经感知到的世界中的事物的经验。由于这个原因，就像阿奎那已经认识到的，我们用于上帝身上的那些名目，和我们描述人类以及事物的名目是一样的。这些名目，如智慧或爱，在一方面用于有限的人，另一方面用于无限的上帝时，确实不可能指的是同样的东西。然而，如果这些名目和语词在我们把它们分别用于描述被造物和上帝时，对我们来说指的是不同的东西的话，那么重要的问题就是：从我们关于被造物的知识中我们到底能否得知完全属于上帝的东西。

阿奎那区分了我们人的词汇与上帝的联系的三个可能的方

式。第一种可能的联系方式是单义的。在这种情况中,像智慧这样的语词,用于上帝和用于人类将会是指完全相同的东西,而且这暗示了上帝和人在本性上是相同的,这显然不符合上帝和人不相同的情况,即上帝是无限的,而人类是有限的。第二种可能的联系方式是阿奎那所说的多义的联系。在此,词语运用于上帝和人类对它们来说指的是完全不同的东西,这意味着上帝和人是根本不相同的。在这种情况下,我们关于人的知识将不会给我们带来任何关于上帝的知识。然而,阿奎那坚持认为,就我们是上帝的创造物而言,我们必定在某种程度上,哪怕是不完满地反映了上帝的本性。第三种和最后一种可能的联系方式是人和上帝既非完全相同,又非完全不相同的情况。他们的联系是一种类似的联系,在这个意义上,它是单义和多义之间的中间道路。当智慧这样的词用于描述上帝和人时,它并不是说上帝和人在精确相同的意义上都是智慧的,也不是说它们以完全不同的方式是智慧的。

对阿奎那来说,类似是一种本体论上的词语——也就是说,是一个与事物之存在或本性有关的词。“类似”这个概念指的是存在于上帝之中的也存在于人类之中。这比起单纯的隐喻或直喻要更相近一些。说在上帝和我们之间有一种类似的关系,也就是说我们摹仿了上帝,“摹仿”在这里的意思是:我们在某种程度上是只有上帝才是的东西。例如,阿奎那说,人有某种程度的存在,而另一方面,上帝就是存在。形成上帝和我们之间联系的是类似,因而是这样的事实,即我们是由共同的属性和上帝连接在一起的。人的本性从上帝那里获得其存在。这个事实说明在上帝和人之中有共同的要素。当我们使用智慧这个词的时候,我们指的是在上帝之中得到完满实现的一种属性(对此我们并不十分理解),以及在人类之中只是部分实现的一种属性。智慧是某种既存在于上帝

之中也存在于我们之中的东西。使智慧在人之中有所不同的是我们的心灵居住在我们的物质的身体之中，而且依靠我们的感官，当我们想和说时，我们是靠推论去这样做的，说和想在这一刻是一个语词或观念。作为纯粹活动的上帝没有物质性的实体，他同时知道万物。所以类似应该指我们知道上帝所知道的东西，但并非上帝所知道的一切事物，也不是以上帝知道它们的方式知道。再者，使这种类似关系成为可能的是上帝的创造物具有了与上帝的相似性。类似意味着我们同时既像上帝又不像上帝。认知到人像上帝像的是什么，也就是具有了某种程度的关于上帝的知识。由于这个原因，人们首先用来系统阐述人的那些名目和语词具有运用于上帝时的某种意义，只要在每种情况中这种意义都适合于反映那种使上帝不同于人的不同的存在等级和存在类型就行。

创　世

在阿奎那对上帝存在的证明和上帝本性的整个讨论中，他都以创世的概念作为先决条件。根据上帝存在的五种证明，我们的感觉对象不可能从它们自身中得到存在，而必须从第一推动者、第一原因、必然存在、完满存在以及宇宙的安排者那里得到其存在。然而，阿奎那看出了关于创世理论中的特有的哲学问题。

被创造的秩序是永恒的吗?

根据“圣经”的启示，创世发生在某一时间点。然而，哲学的推理又何以能支持这种属于信仰的学说呢? 阿奎那认为，不可能以一种哲学的方式去决定世界到底是永恒存在的还是在某一时刻创造出来的。世界的创造必须从上帝的已经显露出来的本性中得

知。作为纯粹的活动和自由，上帝愿意创造。阿奎那区分了作为自由活动的创造和像普罗提诺所说的那样一种必然的流溢。然而，由于上帝是一种纯粹的活动，所以他实施从永恒中创造世界的活动。简言之，说上帝创世和说上帝永恒地创世并没有矛盾。如果我们证明上帝在时间中创世的话，就会有一个更加严重的矛盾问题。因为这可能意味着上帝中的潜能——也就是说，上帝在创世之前他就潜在地是一个创世者。阿奎那在这一点上有那么一点不很确定。这就产生了关于他的学说的正统性的问题。然而他坚持认为，亚里士多德论证了上帝是从永恒中创世的，他的学说不能加以拒绝，尽管波那文都想这么做。在最后，阿奎那通过接受启示的权威来解决这个问题，他得出结论说，从哲学的角度看，这两种解决方法中的任何一种都是可能的。

无中创世

说上帝从无中创世，或 ex nihilo 指的是什么意思？阿奎那一再说，如果上帝是万物的起源，那么就不可能有任何别的存在之起源。简言之，上帝和一个艺术家之间在这一点上并不存在有益的比较。艺术家是重新安排已经存在的物质，就像一个雕刻家雕刻一座雕像时一样。创世之前只有上帝存在，上帝不是在任何已经存在的物质的基础上行动的，因为不存在这样的原初物质。最初只有上帝存在，而且进入存在的东西是从上帝那里得到它的存在的。因而，每一个事物都是上帝的创造物，因为它最终来自上帝，而且除了上帝之外没有别的独立的存在来源。

这是最好的可能世界吗？

哲学家们经常沉思，现在的世界是否确实是上帝所能创造的

所有可能世界中最好的世界的问题。根据阿奎那的看法，要回答这个问题，我们需要在心里记住两件事。第一，和作为无限的上帝不一样，我们是有限的，所以我们的完满性将不及上帝的完满性。第二，宇宙不可能比被造物依据其本性所能成为的东西更好，或者说与后者不一样。在整个这种讨论中，阿奎那强调，某种界限必定充斥在整个宇宙之中，这只不过是因为创造某种类型的存在就限制了别的存在，世界只是在这样的意义上是最好的，那就是世界包含了那些已经被创造的事物的可能的最好的安排。

作为缺乏的恶

如果上帝是全能的和善的，那么为什么还发生苦难？这个问题在我们考察一切事物的存在都是来自上帝时变得更加突出。因为在世界上存在着恶，恶似乎也是来自上帝。然而，阿奎那接近于奥古斯丁对恶的问题所提出的解决办法，即说恶不是任何实在的东西。上帝不是恶的原因，这是因为恶不是一个事物，自然的恶也就是由自然力所产生的苦难所表现出来的在某种东西中的缺席（或缺乏），而这种东西在别的情况下其本身是善的。例如，失明在于视力的缺乏，同样，道德上的恶——也就是具有意志的人的选择所造成的苦难——也包含某种缺乏，因而不是一种实在的东西。在这个意义上，缺乏是由一类不适宜的行为所构成，虽然这种行为不是恶。阿奎那说，通奸这种行为是恶的，不在于它的肉体方面，而在于使它成为通奸的东西，也就是说在于恰当的行为的缺乏。还有，在道德的领域中，好像有些人以明显恶劣的方式选择了纵情放任。阿奎那像柏拉图那样论证说，人总是愿意使他们的行为有希望从中产生出善良意志来，不论这些行为可能看起来是多么穷凶极恶。通奸者从来不认为他或她的行为完全是一种恶行，而认



为这种行为的某一方面是善的而且产生快乐。

然而，为什么上帝允许在物质的自然和人的道德行为中存在缺陷这个问题却保留下来了。对此，阿奎那回答说，世界的完满性要求各种类型的存在物存在，这包括易腐蚀的和不易腐蚀的存在物，结果这就为缺陷和苦难提供了存在的可能性。由于已经创造了易腐蚀之物，所以腐蚀也将存在。在道德的秩序中，首要的事实是人具有自由，没有自由，我们就不可能去爱上帝。有了自由，我们也就具有了选择或是拒斥上帝、正当、正义以及善的能力。恶是做出错误选择的可能性，这种可能伴随着一个人的自由。上帝并不希望这种可能性实际发生，虽然上帝愿意人有自由。恶的可能性是更大的善的不可避免的必然的结果，而这种更大的善来自我们热爱上帝和服从上帝的自由。因此，阿奎那得出结论说，上帝不是恶的原因，尽管通过创造具有自由的人类他允许了恶的可能性。道德上的恶在这些情况下是意志的产物，在意志的活动中本质上善的要素由此就缺乏它真正的目的。

被创造的存在的等级排列：存在之链

阿奎那把宇宙描述成包含着一个由事物构成的完备的等级，或者等级制度——就好像存在着一个巨大的存在之链。这些存在物在物种上和在它们存在的等级上相互区别。存在物的这种完备的等级是必需的，以致上帝的完满性可以被最为恰当地表现在全部被造的秩序之中，因为单个的被造物不可能恰当地反映出上帝的完满性。上帝创造了许多层次的存在，它们以这样一种方式叠合在一起，这种方式就是在存在的结构上没有间隙。因而，低于上帝的是天使的等级，阿奎那称他们为理智，而且说他们是非物质的。我们之所以能够知道他们的存在，既是由于理性，也是由于天

启。为了说明存在物从最低到最高的完备的连续性，理性也要求他们的存在。低于这些天使的是人的存在，人的本性既包括物质的也包括精神的方面。再往下就是动物、植物以及最终是气、土、火、水四元素，至于说到启示，圣经中以各种不同的词语说到这些天使，诸如本原、力量以及撒拉弗①。

阿奎那指出，在各种层次的存在物之间没有间隙，它们像一条链子上的环一样连结在一起。例如，动物中最低的物种和最高形式的植物重叠在一起。而最高形式的动物相当于最低形式的人的本性，而人（有理智者）中的最高成份则等于仅仅构成天使的成份。区分所有这些层次的存在物的是它们特有的组成本性，或者是它们的形式与质料的联结方式。在一个人中，灵魂是形式，而身体是物质性的实体。天使没有物质性的实体，这是因为它们不具有这类质料，即那种把特定的属性归属于特定的个体的质料。每个天使就是它自己的物种。因而，每个天使在存在的等级制中占有一个独立的等级，在它的存在的等级或量上不同于别的天使。最高级的天使是最靠近上帝的天使，而最低级的天使则最接近于人。低于我们人的是动物、植物以及单个的元素，这些等级全体表现了被造物的完备的排列。

道德和自然法

阿奎那的道德学说是建立在亚里士多德的伦理理论之上的。与亚里士多德一样，他把伦理学看成是对幸福的一种追求。进而，

---

① 撒拉弗（seraphim）是犹太教、基督教和伊斯兰教经籍中所载的一种天使。据基督教传说，撒拉弗是级别最高的天使。——译者注

遵循亚里士多德的榜样，阿奎那论证说，幸福是和我们的目标或目的紧密联系在一起的。为了得到幸福，我们必须实现我们的目标。然而，亚里士多德想像的却是一种自然主义的道德，根据这种道德，人们可以通过实现他们的自然能力或目的而获得德性与幸福。阿奎那则在此之上增加了他关于人的超自然目的的概念。作为一个基督徒，阿奎那认为人的本性在上帝之中既有它的起源，又有最后的归宿。由于这个原因，人的本性并不包含它自己的实现标准。对我们来说，为了得到完满的幸福，仅仅作为人以及仅仅实践我们的自然功能和能力是不够的。而亚里士多德则认为这样的一种自然主义的伦理学是可能的。阿奎那同意这种说法的大部分内容，只是进一步指出，亚里士多德的伦理学是不完备的。所以阿奎那论证说，对于道德而言，有一种双重的层次，它对应于我们的自然目的和超自然目的。

我们的道德经验的要素是由人的本性所提供的。我们具有身体的事实使我们倾向于某些类型的活动。我们的感官成为欲望和情感的工具。我们的感官也提供某种程度的关于可感知对象的知识，以致我们被吸引到某些对象之上，这是因为我们认知到这些对象是可以使人愉快的和有好处的（好色的欲望）；我们也抵制某些对象，这也是因为我们认知到这些对象是有害的、痛苦的、或者是坏的（暴怒的欲望）。这种吸引和拒绝是我们的爱和快乐，恨和惧怕等能力的基本成份。

在动物中，这些性情暴躁和贪婪的欲望直接控制和引导它们的行为。然而，在人类中，在理性能力的合作下，意志完成人的活动。意志是使一个人倾向于获得善的力量。也就是说，我们的欲望寻求得到满足，而满足过程的完备排列要求我们在二者选一的对象之间做出选择。我们必须在理性的指导之下通过意志做出这

种选择。如果我们做出了正确的选择，那么我们就获得了快乐，但是并非每一种选择都是正确的选择。由于这个原因，意志天生不可能总是做出正确的活动。理智必须作为引导者。理智也不是知识的终极来源，因为我们的超自然的目的要求上帝的神恩以及启示的真理。意志代表我们对善和正当的欲求，而理智则具有理解什么是善的一般的或普遍的意义的功能和能力。理智是我们的最高的能力，而且自然的目的要求理智以及别的能力追求它的适当的对象。理智适当的对象是真理，而完全的真理是上帝，当理智指导意志时它帮助意志选择善。然而，理智知道，有某种善的等级制度，而且有些善是有限的，一定不能将其误解为是我们最适当的和终极的善。富有、快乐、权力以及知识都是善，而且是欲望的正当的对象。但是它们不能使我们得到最深远的幸福，因为它们并不具有我们灵魂所追求的普遍的善的特征。完满的幸福在被造物中是找不到的，完满的幸福在上帝之中，而上帝则是最高的善。

道德的结构是由感觉、欲望、意志和理性所构成的。赋予一个人道德属性的是一些作为自由行动的组成成分的要素。如果我被我的欲望以某种机械的或严格决定的方式所推动，那么我的行为就不是自由的，而且不可能从一种道德的观点出发去加以考察。自由不仅是一个被看作是道德的行为的先决条件，而且阿奎那还认为，一个行为只有当它是自由的时，它才是人的行为。因为自由只是在那种具有可加选择的知识的地方，以及意志有能力去加以选择的地方才有可能存在。德性、或者善，就在于做出正确的选择，也就是在极端之间的中庸。阿奎那同意亚里士多德的这种看法：当欲望被意志和理性正当地控制时，日常的德性也就得到了。占支配地位的或“主要的”自然德性是勇敢、节制、正义以及审慎，除了这些特殊的德性之外，我们的自然目的通过我们关于自然法



的也就是道德律的知识而进一步得以实现。

自然法

道德，如阿奎那所认为的，并非是任意的一套行为法则。他认为，道德责任的基础首先是在人的本性中找到的。各种倾向，诸如保存生命的倾向，繁殖物种的倾向，以及因为人是有理性的，所以还有追求真理的倾向，都埋藏在我们的本性之中。基本的道德真理只不过是"行善避恶"。作为一个理性存在，我处在一种基本的自然责任之下，那就是保存我的生命和健康，自杀和不小心都是错误的。第二，繁殖物种的自然倾向形成了夫妇之结合的基础，而对于这种关系来说，任何别的基础都是错误的。第三，因为我们追求真理，所以，我们只有通过和所有别的也是从事这种追求的人一起生活在社会的和平之中，才能把这件事做好。为了确保一个有序的社会，人类制定了法律，以便指导共同体的行为。在人类法律之下的所有保存生命，繁殖物种，形成有序社会的活动，以及对真理的追求——所有这一切在我们本性的层次上都从属于我们。道德律是建立在人的本性之上的，建立在朝向特定类型的行为的自然倾向上的。也是建立在辨别行为的正确方向的理性的能力之上的。因为人的本性有某些固定的特征，对应于这些特征的行为规则被称为自然法。

亚里士多德已经在很大程度上发现了这种自然法的理论，在他的《伦理学》中，亚里士多德区分了自然正义和约定正义。他说，某些形式的行为，只是在规范这样的行为的法律已经制定之后才是错误的。例如，以某种速度开车是错误的，只是因为限制速度的法规已经设立，但是在自然中并不存在要车辆以某种速度行驶的要求。所以，这样的法律不是自然的，而是约定的。因为在该法

律被通过之前，以超出现在所限的速度行驶并无什么错误可言。另一方面，有些法律是从自然中生出来的，以致它们所规范的行为总是错的，就像在谋杀案中那样。但是阿奎那并没有把他对自然法的论述仅仅限制在这样的看法上，即人的理性以某种方式能够发现人类行为的自然基础。相反，他推论到：如果人的存在和本性只有在理解了和上帝的关系时才能被充分地理解，那么，自然法就必须以哲学的和神学的语词来加以描述，就像斯多噶学派和奥古斯丁曾经做过的那样。

阿奎那说，法律必须首先根据理性去行事，人类的理性是我们行动的标准。因为指导我们的整个行为达到我们的目的，这是理性的事。法律由人类行为的这些规则和尺度所构成，因而它是基于理性之上的。但是，阿奎那论证说，因为上帝创造了万物，所以人的本性和自然法最好理解为上帝的智慧或理性的产物，以这种立场出发，阿奎那区分了四种法。

永恒法　这个法指的是这样的事实："整个宇宙的共同体都被神的理性所支配，因此，在宇宙的统治者上帝之中，支配事物的思想就具有了法的性质。而且，由于神的理性所具有事物的概念不是从属于时间而是永恒的……所以这种类型的法必须被称之为永恒的。"

自然法　对阿奎那来说，自然法是永恒法的一部分，它是专属于人的。他的推理是："万物由于印记在它们之上的永恒法，而在某种程度上分有永恒法……"，以及从这出发，万物"派生出它们各自的倾向性，倾向于它们特有的行为和目的。"这是特别适合于人的，因为我们的理性能力也分有永恒理性的一部分，因而它有一种自然的倾向，倾向于它特有的行为和目的。阿奎那还说，"这种对永恒法的分有在理性的被造物中被称之为自然法"，而且"自然法

只不过是理性被造物对永恒法的分有”。我们已经提到过，自然法的基本概念是保存生命，繁殖和教育子女，追求真理和一个和平的社会。因此，自然法由大量的一般原则所构成。这些原则反映了上帝在创世时为人所作的打算。

人为法　这指的是政府的特殊法令。这些法令或人为法派生于自然法的一般指示。正如“我们从本能地知道的不证自明的原则中得出各种科学的结论”一样，“从自然法的指示中……人的理性也需要过渡到某些事情的更为特殊的决定上去。”这些由人的理性所制定的特殊的决定，被称之为人为法。“在人为法这个概念上走得如此之远的是它驳斥了这样一种看法，即认为法之所以为法仅仅是因为统治者颁布了它。”阿奎那论证说，给一个规则以法的特征的是它的道德尺度，它和自然法的指示的相符，以及它与道德律的一致。阿奎那采纳了奥古斯丁的“凡是不正义的东西看起来根本就不是法”的说法，他说：“每种人为法都具有像自然法一样多的正义，因为它源自自然法。”但是，他又说，“如果它在任何一点上偏离了自然法，那么它就不再是一个法而是对法的歪曲。”像这样的法当然也就不再具有约束力了。但是有时遵守一下可以防止某种更大的恶。比起简单地否认政府的某种违反自然道德律的法令具有法的特征的做法来，阿奎那进了一步，他说，这样的一个命令，不应当被遵守。他说，某些法“可能是由于和神的善相违背而是不公正的：这些就是导致偶像崇拜、或者导致和神法相违背的任何别的东西的暴君之法”。他得出结论说：“这种法一定不能遵守，因为……我们应当顺从神而不顺从人。”

神法　阿奎那说，神法的功能是指导人去达到他们特定的目的。因为我们注定除了世俗的幸福之外，还要达到永恒幸福的目的，所以，必定有一种法能够引导我们去达到这种超自然的目的。阿奎

那在此显得与亚里士多德特别不同,因为亚里士多德只知道我们的自然目的和目标,而且对于这种目的而言,人类理性所认知的自然法被视为一种足以胜任的引导。但是人也被规定要达到永恒的幸福,所以阿奎那说,这种永恒幸福是对应于一个人的自然能力的。所以"除了自然法和人法之外,人应当由神所给予的法来指导其达到他们的目的,这是完全必要的。"因而,神法,对我们来说,通过启示是可以得到的。而且它也可以在圣经中找到,它不是人的理性的产物,而是由上帝的神恩给予我们的。这种神恩保证我们全都知道我们必须去做的事,那就是既要实现我们的自然目的,更要实现我们的超自然的目的。自然法与神法之间的不同正是在于这样一点:自然法代表的是我们关于善的理性知识,通过这种知识,理智指导我们的意志去控制我们的欲望和情感,而这又引导我们通过获得正义、节制、勇敢和审慎这些基本美德去实现我们的自然目的;另一方面,神法则通过启示直接来自上帝,而且是上帝神恩的礼物,通过这,我们被指导去达到我们超自然的目的,而且获得信、望、爱的神学德性。这些德性是由上帝的神恩注入到人的本性之中的,它不是我们自然能力的结果。以这种方式,阿奎那完成了而且超越了亚里士多德的自然主义的伦理学。他揭示了人的认知上帝的自然欲望何以是确实无疑的,以及启示何以成为理性的向导。他还描述了我们的最高本性被上帝的神恩所完善的方法。

国　家

阿奎那说,国家是一种自然的机构,它来自人的本性。根据这种看法,阿奎那一直追随亚里士多德的政治理论,从亚里士多德那

里,他接受了这样的说法。"人天生是社会的动物"。但是就阿奎那对人类有不同的观点而言,他必定会有一种多少有些不同的政治哲学。这种不同表现在对国家的作用或任务的两种看法上。亚里士多德设想:国家可以为所有的人提供人们所需要的东西,因为他只知道我们人的自然需要。而阿奎那相信,除了我们的物质的或自然的需要之外,我们还有一个超自然的目的。国家并不是为了处理这种更为终极的目标而准备的。正是教会指导我们去达到这个目标。但是阿奎那并没有简单地把与人相关的这两个领域划分为一个是国家另一个是教会。相反,他根据上帝创世来考察国家,说明它的起源。

根据这种观点,国家是上帝所意愿的,有上帝所赋予的功能,这种功能涉及到人性的社会成分。对阿奎那来说,国家不是人的罪的产物,像奥古斯丁所认为的那样。相反,阿奎那说,即使是"在无罪的情况下,人也应当生活在社会之中。"然而即使是那样"一种共同的生活也只有在存在某个处于控制地位,并且关注共同的善的人的情况下才可能存在。"国家的作用在于通过维护和平,并把公民的活动组织到和谐的工作之中,还提供维持生命的资源,尽可能防止对善的生活的妨害。这最后一项即关系到对善的生活的威胁,它不仅给了国家一种和我们人的最终目的相关联的功能,而且也说明了在和教会的联系中国家的地位。

国家是低于教会的,这样说并不意味着阿奎那把教会看成是一种超级国家。阿奎那看到,说国家有一个领域,在其中它有一个合法的功能,和与此同时说国家必须使自己服从于教会,这两种说法之间并没有矛盾。在它自己的领域内,国家是自主的,但是就承载着我们超自然目的的人类生活的那些方面而言,国家一定不要以破坏我们的精神生活的方式设置任意的障碍。教会并不挑战国

家的自主权。它只是说国家并不是绝对自主的，在它自己的领域内，国家是阿奎那称之为“完满的社会”的东西，有它自己的目的和达到目的的手段。但是国家像一个个体，无论是国家还是个体都不是只有一个自然的目的，我们人的精神性目的不能依靠人的力量达到，只能依靠神的力量才能达到。此外，像阿奎那讲的那样，由于我们的命运是和精神上的幸福联系在一起的，国家必须认识到人类事务的这一方面。在提供公民的共同善的过程中，统治者必须带着对我们的精神目的的意识去追求共同体的目的。在这种状况下，国家并不是变成教会，而只是说，统治者“应当安排那些引导到天堂至福的事，和尽可能阻止那些与之相反的事。”以这种方式，阿奎那肯定了国家的合法性以及它在自己的领域内的自主性。国家只是在保证我们的最终的精神目的得到考虑这个意义上应当服从于教会。

由于国家通过法律规范其公民的行为，因而国家被公正法律的要求所限制。阿奎那在描述制定人为法或成文法的标准时，最清楚明白的说明了他对国家绝对自主权的反对。我们已经分析过法的不同类型：永恒的、自然的、人为的和神的。国家尤其是人为法的来源。每一个政府都面临这样的任务：即在它自己拥有的时间和空间的特殊境遇下制定规范它的公民行为的特殊法律。然而，法律的制定必定不是一种任意的行为，相反，它必须在自然法的影响下去制定。它还包含着人对上帝的永恒法的分有。人所制定的法必须由来自自然法的一般原则的特殊的法则所构成。任何违反自然法的人为法都失去了法的特征而成为对“法的歪曲”，而且丧失了对人类良心的约束力。法律的制定者具有来自上帝的立法的权威，而且对上帝负责，如果统治者违背上帝的神法制定了一个不公正的法，那么，根据阿奎那的说法，这种法“一定不能遵



守"。

政治统治者具有来自上帝的这种权威，而且这种权威的目的是提供共同的善。权威决不能被用作目的本身或者为了自私的目的。共同的善不能解释为在集体的整体性中我们失去了个人的见解。共同的善必须是具体的人们的善。因此，阿奎那说，"法的特定的作用就是引导它的臣民达到他们特有的德性，……那些人得到它所给予的善。"立法者"唯一"真正的根据是确保"共同善按照神的正义得到实现"的意图，因此"法的作用是使人为善"。所以，共同善这个词对于阿奎那来说，除了造成个人善的结果之外没有别的意义。与此同时，阿奎那说，"任何部分的善都会在与整体的比较中加以考察。由于每一个人都是国家的一部分，除非和共同善相适应，一个人想成为善的是不可能的。"社会的整个框架，以及它的法律都具有存在于其中的理性成员的特色。阿奎那说，法律本身是一种为了共同善的理性的法令，它由关心共同体的统治者所制定，并且加以颁布。因此，虽然统治者有权威和权力，但是法律并不一定要以某种毫无保留的方式去反映这种权力，而应受理性的教化和以共同善为其目标。

人的本性和知识

人的本性

阿奎那对人的本性有一个明确的想法，他说，人的本性是一种有形的实体。使他形成这种独特想法的原因是阿奎那坚持人的本性的统一性。柏拉图曾经说，灵魂像是被囚禁在肉体之中。同样，奥古斯丁认为，灵魂是一种精神实体。柏拉图和亚里士多德都认为灵魂是肉体的形式，但是他们都没有像阿奎那那样认为人的灵

魂对肉体的依赖就像肉体对灵魂的依赖一个样；也没有像阿奎那所做的那样，说一个人是一个有形实体也就是强调它是人的本性的实质性的统一体。人是一个身心统一体，没有灵魂，肉体将没有形式；没有肉体，灵魂将没有它所需要的感觉器官，而正是靠这种感觉器官人才能获得知识。作为一个有形实体，我们是由灵魂和肉体组合而成。天使是纯粹的理智，他们没有肉体，人虽然也是理性的被造物，但是只有在肉体和灵魂合为一体时，我们特有的属性才存在和作为人而发挥功能。因为灵魂授予我们的肉体以形式，所以正是灵魂给我们人以生命，理解力，以及特殊的物理特征。灵魂也说明我们人的感觉能力和理智与意志的能力，我们最高的人类能力存在于理智之中，它使我们成为理性动物和授予我们获得沉思上帝的方法。

知识

阿奎那遵循亚里士多德的知识论学说，而给他最深刻印象的是亚里士多德对那些怀疑我们人类心灵能够在任何问题上获得确定性的人们的回答。有些古代哲学家论证说，由于人类知识被限制在感性知觉的范围内，而且在可感知的世界中的物体是处在流动之中，所以不可能具有确定性。柏拉图同意对感性知识的这种评价，他说感性知识不能给我们确定性。但是柏拉图通过假设一个分离的世界，理智的世界，即和可见世界相反的世界的存在来避免理智上的悲观主义。对柏拉图来说，存在着具有永恒存在而且为知识提供基础的相，而且就这些相通过神圣之光照射到我们的心灵之中而言，我们人具有了认知真理的能力。然而，阿奎那接受了亚里士多德的观点，认为人的心灵通过与实际具体对象的遭遇而知道它所做的。我们的心灵能够抓住可感知事物中的不变的和

稳定的东西。当我们感知到了物或人时,我们知道它们的本质——例如,树的本质和人的本质——即使它们处在变化的过程之中。这些事物确实是处在变动之中的,但是我们并非处于怀疑它们是什么的状态中。因而,我们的理智在特殊的事物中看到了普遍的东西,我们从特殊的东西中抽象出普遍的东西,追随亚里士多德,他称这种精神能力为主动理智。

阿奎那否认共相与特殊的具体的对象相分离而存在。例如,不存在与个体的人相分离的人。有的只是抽象的概念——它不是独立存在的相——这种概念为我们的主动理智所捕捉。对阿奎那来说,没有感性经验,我们就不可能有知识,因为凡是存在于理智之中的,无不首先存在于感觉之中(nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu)。

在大多数人看来,阿奎那在关于共相的问题上是一个温和的实在论者。追随阿维森纳和阿伯拉尔,他坚持认为共相存在于(1)事物之外(ante rem),而仅仅作为神圣概念存在于上帝的心灵之中;(2)事物之中(in re),即作为具体的个别的本质而存在于物种的所有成员之中;(3)心灵之中(then post rem),即作为从个别事物中抽象出来的普遍概念而存在于心灵之中。关于共相的问题在中世纪有一个更好的论述,那就是在这一时期由奥康的威廉提出的一种不同的解答。

司各脱、奥康以及艾克哈特

阿奎那最重要的成就是把神学和哲学融合到一起。到下个世纪,对他的著作最有意义的反应是来自那些企图把神学与哲学再次分离开来的人们。在此关键的人物是约翰·邓司·司各脱

(John Duns Scotus,1265—1308)、奥康的威廉(William of Ockham,1280—1349)以及约翰·艾克哈特(Johannes Eckhart,1260—1327)。这些思想家并非对阿奎那所说的全都不同意。在许多问题上他们一般还是同意他的观点的。然而,他们中的每一个人都提出了一种基本的批评。这种批评起到了在哲学与神学——信仰与理性——之间打进一个楔子的作用。为了反对阿奎那关于理性的最高地位的思想,司各脱论证了上帝的意志(而不是上帝的理性)的至上性。这种学说以唯意志论的理论为人们所知。为了反对阿奎那关于共相至少有某种实际存在的思想,奥康论证说共相仅仅只是语词,这种观点以唯名论而知名。为了反对阿奎那对宗教观念的高度理性的和技术的表述,艾克哈特认为宗教包含一种通过神秘主义的精神训练更直接的与上帝的相遇。

唯意志论

为什么这三种新的思想会起到分离哲学与神学的作用?当我们考察唯意志论的某些结论时,这个问题就变得清楚明白了。阿奎那论证说,对于人和上帝来说,意志都是服从理智的,理性引导或决定意志。司各脱拒绝了这种说法。如果上帝的意志服从于他的理性,或者为永恒真理所限制,那么上帝自身也会受到限制。在这种情况下,上帝就不可能做他希望做的事情。因为某种朦胧出现在他身上的先前的理性标准就会束缚他或者决定他的行动。所以,如果上帝在任何有意义的事项上都是自由的,那么他必定有一种绝对自由的意志。所以,上帝的意志而不是他的理性是他的决定性的因素。在19世纪这种观点根据拉丁文 Voluntas 或意志而叫做唯意志论。

说上帝的意志是第一位的,超过他的理智,这就有一个重要的

道德结论:上帝的活动和道德命令是意志的行动,因而它是非理性的。上帝的道德法则并不反映他坚持理性的标准,而是反映出他不受强制的意志。因此,上帝可以意愿任何他所选择的道德法则,严格地说,包括谋杀和通奸,如果上帝愿意它们是道德的,它们也会成为善的行为。直截了当地说,道德似乎就是由上帝做出的任意选择的结果。而且,如果道德标准是出自上帝的任意的命令,那么,对上帝而言,由于我们违反了这些命令而惩罚我们或宣判我们下地狱,也将同样是任意的。如果上帝是绝对自由的,那么,他就可以奖赏或惩罚任何他所选择的行为。对司各脱来说,道德的基础不是在理性之中而是在意志之中。所以,道德不可能是理性哲学的考察的课题,而仅仅是信仰和接受的事情。

唯意志论的一个更主要的结果是:不可能有自然神学,而正是依靠自然神学,人类理性才发现了神对宇宙的一切理性命令。也就是说,根据这种观点,我们不能发现任何在经验世界和上帝之间的理性联结,上帝存在的证明充其量不过是或然的证明。而且上帝存在的问题成了一个信仰的问题,而不是一个哲学发现的问题。理性知识因此而被限制在经验世界之中,宗教知识则一般成为神圣光照或启示的产物。在这种情况下,哲学的主题和神学的主题就分离开了。

取代唯意志论的是一种被称之为唯智主义的观点。——这种观点认为,上帝的理性比他的意志重要,而且上帝的选择实际上是被理性的标准所指导的。当阿奎那说我们是通过自然之光认识道德原则时,他所坚持的就是这种观点。我们通常把这种自然之光保存在我们的良心之中。根据这种观点,就善的原则能够被理性地发现而言,道德具有一种理智教养的能力。而且,从一个更广泛的视角出发,上帝创造的整个宇宙实际上都反映了上帝的理性心

灵和选择。作为哲学家,我们可以看到创世中的理性秩序,而且可以做出有关上帝存在及其本性的逻辑上可靠的推论。司各脱以后的几个世纪,最伟大的神学家和哲学家都要在唯意志论——唯理智论的争论方面决定自己的态度。

唯名论

和司各脱一样,奥康也是一个唯意志论者,他的某些关于此主题的更加激进的说法在天主教会统治集团中给他带来了麻烦。奥康最值得提起的或许是他的唯名论的理论。这种观点认为,普遍性的名词例如人是单纯的符号或名称,这些符号或名称所指明的是一些我们在观察特殊事物时形成的思想概念。共相的核心问题是:像人这样的名词是否指除了具体的人如詹姆斯和约翰之外的任何实在,普遍性名词人除了指那些特殊的人之外还有一个实体性存在吗?对奥康来说,只有具体的个别的事物存在,而且当我们运用普遍的名词时,我们只不过是在以日常的方式思想特殊的事物。像人这样的普遍的名词同等地指詹姆斯和约翰,但并不是因为有某种关于"人"的真实实体存在,而詹姆斯和约翰共有它或者分有它。相反,这是因为作为詹姆斯的本性似乎也就是约翰的本性。因而人的理性被限制在个别事物的世界之中。奥康的观点是真正经验的,他说,我们的思想认识的是个别事物和它们的属性,虽然我们能够运用普遍概念,这些概念只不过是个别事物的名称和类别。最重要的是,普遍的概念并不是指具体个别事物的世界之外的一个实在的王国。奥康关于唯名论的论证之一是基于某种简单化原则的论证,它以奥康的剃刀而闻名于世:"能用较少原则解释的就无须更多的原则。"如果是这样,我们在一个就够了的情况下无须假设两个存在的王国。实在论者实际上提出了三个存在

王国:(1)个别事物;(2)它们共同具有的独立存在的属性;(3)我们关于这些的思想概念。而根据奥康的说明,只有两个存在的王国:1、个别事物;2、我们用语言表达的关于这些事物的思想概念。

和阿奎那关于共相问题的论述相比较,这种看法有什么不同呢？在大部分人看来,他们的观点是一致的。阿奎那说,共相是在特殊事物中发现的(in re);是从事物中抽象出来的(post rem),是在我们对它们的经验之后。然而,阿奎那相信,共相存在于上帝的心灵之中(ante rem),因而有一种先于个别事物的形而上学状态。如果共相存在于上帝的心灵之中,那么两个人就会是相像的,因为他们共同分有了这个上帝心中的形而上学状态。当我们思想共相时,我们的心灵也以某种方式分有上帝的思想,而这正是奥康和阿奎那分道扬镳之处。他以同样的理由拒绝了司各脱曾经拒绝的神圣的相的理论,这个理由就是:上帝的意志是高于上帝的理性的。人之所以成为人,是因为上帝选择使他们成为那个样子,而不是因为他们反映了存在于上帝心中的永恒的原型。

如果我们的思想被限制在经验的个别事物之中,那么,我们关于这些事物的知识就不会引导到经验之外的任何实在上去。实在论者相信,普遍的词项指向个别事物之外的某种东西,因而他们认为,我们对这些词项的运用给了我们超出经验背景的实在的知识。而且如果我们进一步设想:共相是上帝的心中的相,那么我们就可以得出结论说,关于个别事物的哲学推理可以引导到各种不同的神学真理上去,因此,就可以有某种自然神学存在。但是奥康对共相的精确解释产生了使哲学与形而上学分离的结果。由哲学构成的某种东西更像是科学,而神学和宗教的真理不可能通过哲学和科学获得。确实,他的观点陷入到双重真理的理论之中:一种真理可以通过科学或哲学得到;另一种真理则通过启示获得。第一种

真理是人类理性的产物，而另一种真理则是信仰的事情。进一步说，一种真理不可能影响另一种真理。双重真理论的最终结果是：神学的真理和哲学的真理不仅是各自独立的，而且也不能相互派生。相反，这两种不同的真理甚至可能相互矛盾。这就是为阿威罗伊的追随者所坚持的明确的看法。例如，他们论证说，没有个人的灵魂不死，这在哲学上是为真的，然而对于神学来说，这种理论则是错误的。在分离信仰和理性方面，奥康并没有走得那么远。然而他为思考经验事实的经验的和科学的方法搭起了一个舞台。他的唯名论产生了分离科学与形而上学的结果，对自然事物的研究变得越来越独立于形而上学和神学的解释了。

神秘主义

受到新柏拉图主义的强烈影响，艾克哈特提出了一种处理神学的神秘的方法。这种方法把重点从理性转移到感情。有鉴于阿奎那在我们对有限事物的经验的基础上建构他的上帝存在的证明，艾克哈特鼓励人们超越感性知识，因为这种知识毕竟是被限制在物质对象之中。虽然他极为详尽地考察了许多传统的神学问题，诸如关于上帝的本性，创世以及人的本性等，但是他基本上是一个神秘主义者。他希望和别人一起分享他的与上帝合一的丰富的经验。这种结合，他相信只有通过把自己从世界的物体中解放出来才有可能达到。然而他相信，和上帝的结合不能通过人的努力来达到，相反，只有通过上帝的神恩和光照这种结合才能完成。而且只有在我们灵魂的最深之处，我们才能充分地领会上帝。艾克哈特说，当这种情形发生时，人就和上帝合二为一了，因为“我们完全被转化为神，而且是以与圣餐中面包转化为基督耶稣的肉体的同样的方式转化为神”。我们与上帝的神秘的结合是一种理

性之外的体验，而且艾克哈特被迫用旷野和黑暗这样的词来表达这种神秘的结合。他相信，上帝既超越存在物，也超越知识，因此，标准的人的概念和范畴不能用在上帝身上。因此，我们必须求助于对上帝的隐喻的描述，以及我们对他的体验。

艾克哈特的神秘主义并没有取代阿奎那所拥护的处理神学的更为理性的方法。然而，他给了伪狄奥尼修斯和别的老的新柏拉图主义者的观点一种新的声音，而且给他之后的神秘主义的传统以巨大的影响。

伽利略

（科比斯－柏特曼图库）

第 三 部 分



近代早期的哲学





9 文艺复兴早期的哲学

中世纪的结束

对于中世纪的大多数哲学家来说，天堂低垂，因为这暗示了天堂和人间的密切结合，也就是哲学与神学的结合。在这段时期中，哲学不可避免地成为神学的婢女，它为神学的各种理论提供了一种推理的说明。柏拉图和亚里士多德以前曾关心过人的日常事务如何能够且应当与实在的永恒不变的结构以及神联系的问题。但是，中世纪神学与哲学的融合是一种不牢固的融合。原因之一是，在亚里士多德的非一神论的哲学和对基督教个体性的上帝的信仰之间的兼容性方面存在着一些严重的问题。此外，

亚里士多德的许多思想在这段时期是通过穆斯林的思想家才得到的，而且这些思想家以基督教不能接受的方法对亚里士多德的思想加以评注。阿奎那试图重新解释亚里士多德的思想并使之基督教化，以便克服这种不可兼容性。然而，哲学现在发现，在很大程度上它在做着一种它早先从未做过的事，那就是为启示的宗教提供一种理智的和形而上学的根据。哲学以前也没有受到过某一像中世纪教会那样的机构的压制。最早的哲学家在他们的学说威胁到现状时也确实曾经处在道德危难之中。毕竟，苏格拉底就是因为这个原因而被处以死刑的，而亚里士多德离开雅典也就是为了防止雅典的居民“第二次犯下反对哲学的罪过”。不过，古典哲学还是或多或少自由地在真理的追求引导它去的地方活动的。通过把自身限制在人的推理活动之中，哲学可以仔细研究人的本性的问题，伦理学的问题，宇宙、上帝以及政治权威等方面的问题。中世纪哲学精神突出的区别则在于：它的出发点被基督教神学理论所牢牢固定，而且整个的文化氛围受到教会势力的影响。

中世纪末期，宗教与哲学之间的中世纪的联姻变得紧张起来。而且到文艺复兴时期时这二者之间出现了决定性的分裂。文艺复兴字面上的意思是“再生”——是指发生在 15 世纪和 16 世纪的古希腊学术的复兴。许多古代哲学家和别的伟大著作家的著作再一次成为有用的东西。中世纪的学者往往是间接地熟知像柏拉图这样的古希腊的思想家，他们是通过阅读普罗提诺和奥古斯丁的著作得到这些知识的。然而，在文艺复兴时期，希腊原稿被从雅典带到罗马。这些文本现在可以直接接触到。例如，在佛罗伦萨美

第奇[①]建立了一个学园，柏拉图的哲学在那里成为主要研究的科目。这个学园的影响，被在那不勒斯和罗马的同样的学园所增强。它削弱了亚里士多德思想和经院哲学方法论的卓越地位，对文本的直接接触也产生了一种深远的语言上的魅力。

古希腊和罗马文献的发现产生了一个结果，那就是鼓励了一种新的写作风格。这种文风没有中世纪作者的文本那么正规，而且它的表达日益以本国语言的形式出现。随着本国语言的运用，这些文献变得越来越成为民众的财产。威克里夫[②]把圣经翻译成本国语言的做法由于使得民众得以直接接触圣经的内容，而在宗教思想中爆发出广泛的反响。谷登堡[③]的活字印刷术的发明最为有力地促成了文化的广泛传播。它使得书籍成为容易得到的了，而变得更小、更容易携带，价钱也便宜了。印刷厂很快在巴黎、伦敦、马德里以及意大利的苏比亚科(Subiaco)修道院出现了。书籍的制作和本国语言的运用不可避免地影响到哲学写作的类型，隐含在这些活动之中的解放的意义导致哲学家们更多地从事创造性的系统阐述而不是对权威思想家的思想加以评注。此时，近代的哲学家们将以他们自己民众的语言来撰写他们的论著。因而洛克和休谟用英语写作，伏尔泰和卢梭用法语写作，康德则用德语写作。

随着对柏拉图哲学重新开始关注，也激起人们对伊壁鸠鲁、斯

---

① 美第奇(Cosimo de Medici，1389—1464)，曾经统治佛罗伦萨的美第奇家族主要支系的创始人。——译者注

② 威克里夫(Wycliffe，John，约1330—1384)，英格兰神学家，宗教改革的先驱者之一，曾主持将《圣经》译成英语。——译者注

③ 谷登堡(Gutenberg，Johannes，约14世纪90年代——1468年)，德国发明家，活字印刷术的发明者。——译者注

多噶主义以及甚至怀疑论的兴趣。一种新的哲学也诞生了。这种哲学也就是人文主义哲学,它着重研究古典著作家以及人的理性在发现真理和建构共同体方面的核心作用。人文主义的哲学家并不拒绝宗教,而是仅仅断言在人的本性的范围内,通过并非直接得自宗教的方法和假设就可以得到成果丰厚的研究。文艺复兴期间发生的其它理智方面的变化也对哲学造成冲击。欧洲许多国家开始进行一场反对罗马天主教会统治的宗教改革运动。科学家从一种非宗教的观点出发研究外部世界的结构。在这一章中,我们将研究人文主义、宗教改革,怀疑主义和科学革命等方面的哲学主题。

人文主义和意大利文艺复兴运动

文艺复兴运动在意大利最初是开始于一种艺术家的运动。整个中世纪时期的艺术为宗教象征主义所充斥,而且它们被看成是对那些不识字的教区居民讲述圣经故事和理论的一种工具。绘画和雕塑远离作为它们题材的生动逼真的形象。中世纪早期的艺术几乎不传达任何现实的意义,相反却试图唤起某种来世的精神品质。中世纪后期艺术逐渐转向对世界的精确的描绘,体现出三维艺术的技巧和对人体解剖学的研究。这就推进了向文艺复兴艺术作品的转变。这些作品通过对风景和人的姿态的精确描绘提升了自然。我们在当时意大利的最著名的两个艺术家的作品中可以看到这一点。米开朗基罗(1475—1564)虽然用他的艺术天才服务于教会,但是他仍然强烈地表达了栩栩如生的形象。他在西斯廷教堂所画的亚当是一幅关于人体之美和强健的惊人的描绘。达·芬奇(1452—1519)通过注意到人体解剖的更加细微的部分而看



到了隐藏的美，像我们在他的《蒙娜丽莎》中看到的那样。

和艺术作品一样，意大利文艺复兴的文学也对人性给予了特别的关注。一个主要的代表人物是诗人和历史学家彼特拉克(1304—1374)，他常常被认为是人文主义运动的开创者。他的诗作强调了我们日常体验到的人的快乐和悲哀。作为古典学术的维护者，他在历史方面的著作给古罗马的历史事件带来了生气。在他的其它著作中，他攻击了中世纪亚里士多德主义的传统，而且提出了一种斯多噶学派的生活观。他的著作《论好的和坏的命运》则强调了节制的重要性，以及避免无意义的消遣活动，例如观看搏斗之类。

皮科

文艺复兴时期人文主义最活跃的代表人物或许是皮科(Pico della Mirandola，1463—1494)。早年，皮科接受了每一种可以想像得到的古典学科方面的教育，其中包括希腊的、穆斯林的以及基督教的传统教育，甚至还有犹太人的神秘主义的教育。而他的哲学著作则把所有这些成份结合在了一起。他的最著名的作品是《关于人的尊严的演讲》，这是他在1486年为一个讨论会撰写的一篇简短的演讲。这次讨论会的哲学范围是有关“伟大的存在之链”这个经典的理论问题。从亚里士多德到整个中世纪，哲学家们都相信在世界中有一个关于事物的自然的等级制度。在这个存在之链的底部，我们看到岩石以及别的无生命的物质的东西。在它们之上是植物，然后是简单的动物形式诸如蠕虫和昆虫，在此后有老鼠那样的小动物，以及像马那样的大动物，进一步向链条的上方去的是人，人之上是天使以及上帝。隐藏在这个等级制度背后的中世纪的设想是：所有的事物都被固定在它们特定的位置之上，而且

正如亚里士多德所论证的，自然事物的目的根据它居住在这个阶梯上的位置来界定。

皮科在他的《演讲》中以这样一个提问开始，即是什么使得人如此特殊呢？对这个问题的某种类型的回答是：是因为上帝把我们放在了存在之链的独一无二的位置上，它恰好在动物的上面，在天使的下面。在这个位置上，我们可以经验到我们周围的外在世界，而且同时我们也能抓住永恒天国的真理。尽管这个答案听起来很不错，但是皮科对它并不满意。为了提出可以替代这种说法的理论，皮科沉思了上帝创世时的意图："他给了天体以生气蓬勃的灵魂，他以各种动物来填充低级世界的残余部分"。事实上，上帝把某种创造物填充到存在之链中的每一个可以想像的合适的位置上，然后，到了创造人类的时候，上帝看到每一个缝隙都被某种东西占满。于是上帝的解决办法就是允许人类在伟大的存在之链中选择一个属于他们自己的缝隙。上帝告诉亚当说，"你可以堕落到低级动物的形式之中，或者通过你的灵魂的理性攀升到一个更高的神圣的本性上去。"那么到底是什么使得人如此特殊，答案是：我们有一个独一无二的选择自己命运的能力，而且和动物不同，甚至和天使不同，我们并没有被限制在任何界限之中。皮科的看法既是有见地的也是真实的。实际上，人可以忽视他们的理性和文明而跌落到最低层次的动物存在之中，就像我们不幸地经常在那些犯罪的人那里所看到的那样。然而，人也可以发展到道德上无私忘我的最高境界，像甘地所做的那样，或者把科学知识推进到它的最高水平。根据皮科的说法，我们不要顽固地把自己封闭在预先规定的人的存在的概念之中，像他的中世纪的前辈们所假定的那样。皮科说，我们应当以我们有选择我们人的命运的能力而感到骄傲，而且把它做到最好。



马基雅维利

尼科洛·马基雅维利(Niccolo Machiavelli,1469—1527)虽然不能从学术上说他是一个人文主义者,但是他仍然是意大利文艺复兴的产物。他是一位意大利律师的儿子,当伟大的传教士萨伏那洛拉①在佛罗伦萨处于其影响的最高峰时,马基雅维利是一个年仅20岁的青年人。萨伏那洛拉在佛罗伦萨曾建立起一个非常成功的民主政府。但是,尽管他作了最有效的努力,由于他和宗教以及政治的官员们的不和,使得他最终被处以死刑。这样一个有影响的人物得到如此不幸的结局,这件事给马基雅维利上了最初的一课,使他认识到社会中善恶势力的相关力量。当他自己在政府和外交部门工作时,他用了相当多的时间去思考政治行为的规则和原则。他的这些思考记录在两本书中,一本是《论李维的前十书》,另一本是《君主论》。两本都写作于1513年,而且都是在他死后出版。在《论李维的前十书》中,马基雅维利赞扬了罗马共和制,表达了他对自治和自由的热情。然而在《君主论》中,他所强调的重点却是在于说明需要一个专制的君主。

马基雅维利思想的关键在于对他在这两本书中表面上的不一致所作的解释上。虽然在《君主论》中他表达了对专制君主的一种偏爱,但是他并没有拒绝他在《论李维的前十书》中如此赞赏的自治政府的理想。相反,他感到当时意大利在道德上的衰退不允许有曾经在罗马共和国示范过的那种民众的政府。马基雅维利认

① 萨伏那洛拉(Savonarola, Girolamo, 1452—1498),意大利宣教士、宗教改革家,曾一度组建佛罗伦萨民主政府,后遭教皇绝罚并被政敌处死。——译者注

为，民众的恶表现得太明显，他在政治和宗教政府的每一个层面上都看到腐败的现象。当时甚至连教皇都具有非常之坏的名声，以致马基雅维利这样写道："我们意大利之所以变得如此地敌视宗教和糟糕，应当归之于罗马教会，归之于它的那些神父们。"一个从基础上都腐败了的社会需要一个强有力的政府。他相信，一个君主——或者说一个人的统治——是一种最可取的政府形式，因为共和制很少建立起良好的秩序。

《君主论》持久的声望是建立在它劝告统治者应当发展欺骗的技术，以及为了政治的生存而做些必要的、哪怕是背弃传统道德美德之事的基础上。他相信，只有那种最精明和最狡猾的人，才能坚持灵活多变的统治术。通过把他的思想放在对同时代人的实际行为的严密审视的基础上，他很快就得出结论说：从道德上考虑政治行为，就是把自己暴露在聪明的敌手所制造的全部危险之中。由于这个原因，他发展了一种对道德主张漠不关心的立场。基督教的道德强调谦恭和谦卑，而古希腊罗马的宗教道德却强调"灵魂的崇高"和"身体的强健"。他对基督教伦理学的批评主要是它使人变得软弱，而且使他们成为容易为具有恶意的人所捕食的牺牲品。马基雅维利想像了一种双重的行为标准：一重是对统治者而言的，另一重则是对民众而言的。他相信：大众需要把遵循基督教的伦理学说作为一种保障社会和平的必要手段，只是考虑到宗教的社会功能而不是考虑到它的真理性，马基雅维利提倡一种实用主义的宗教观，在后来的几个世纪中许多哲学家都采纳了这种观点。

和一般大众的道德相反，他相信，统治者必须有调节他们的行为以适应于每种情况的需要而不受任何客观的道德法则束缚的自由。马基雅维利认为，民众的态度是在不断变化的，而且这种不一

致性要靠统治者的精明和敏捷的适应能力来与之相匹配。他写道："人是忘恩负义的，反复无常的，虚伪的，胆小懦弱的，贪婪的，而且一旦你获得成功，他们就都完全服从于你。"但是，当统治者真正需要他们帮助时，"他们马上转过来反对你"。因此，马基雅维利被那些要求对统治者进行道德教化的思想所排斥。他认识到，并没有像阿奎那所宣称的那种更高的法律，他极力主张要有一种完全世俗的探讨政治学的方法。他对诡诈的技巧的评价高于对道德确信的评价。统治者只应当选择那些保证目的实际上能达到的手段，考虑到肆无忌惮的和自私自利的民众，如果统治者要想成功的话，道德必须屈服于绝对的权力。只有在能够满足统治者的最大的利益的情况下，统治者才应该是有德性的。然而，就是在统治者为了生存而背弃传统道德的时候，他也必须"装出具有这种好的品质的样子，而且是一个伟大的伪装者和伪君子"。因此，在统治者无须具有所有德性的时候，"他也必须看起来具有这些德性。"甚至残忍也有它的位置，而且马基雅维利为此提供了一个例证。博尔吉亚(Caesar Borgia)是意大利北部地区罗曼吉那的一位专制君主，由于他的属下奥尔科(Ramiro d' Orco)所制定的不得人心的政策而有失去其臣民支持的危险。为了克服这种损害，博尔吉亚对奥尔科施以死刑，且暴尸于城里的广场，"还放了一块砧板和一把血迹斑斑的匕首在他的身边。"根据马基雅维利的说法，"这种惨状所表现出来的残忍使得民众很快就感到满意和惊愕。"

这里有一个问题，即《君主论》是否在任何意义上都意指一种政治哲学。由于它产生于马基雅维利那个时代的特殊环境，人们也许可以证明，它主要是当时存在的统治者的一种实际的行动方案。然而，在这部著作中好像有一种更为普遍的信息，那就是，最有用的行动路线实际上也就是正确的行动路线。他的观点的影响

如此之大，以致“马基雅维利主义”这个语词很快就成为了政治学术语中的一个重要部分。所谓马基雅维利主义，也就是这种观点：为了得到政治权力，领导人可以毫无顾忌地，无可非议地运用各种手段。

宗 教 改 革

1517 年 10 月 31 日，当德国神父马丁·路德把一份抗议书钉在了维腾堡大教堂的门上时，他也就宣布了新教宗教改革的开始。使路德感到愤怒的是产生于中世纪、在文艺复兴时期成为主流的罗马天主教的许多政策。他相信，教皇的权威已经不受约束。为了筹钱，教皇按常规签署了售卖赎罪卷的文件。一个人可以为自己买，也可以代表已经死去进到炼狱的所爱的人买。多年来路德利用外交手段来反对这种权力的滥用。当这种努力失败之后，路德在德国境内领导了一场完全断绝与罗马天主教教阶制联系的运动。这个运动蔓延到别的欧洲国家，因而一个“新教”的基督教教会团体由此诞生。宗教改革对哲学产生了深远的影响，特别是在这些新教国家中。许多新教哲学家除了抛弃天主教的权威之外，也抛弃了天主教的中世纪思想传统，代之以复兴了的古希腊理论，以及他们自己创造的新的哲学。

路德

马丁·路德（1483—1546）受到两个伟大的中世纪哲学家的深刻影响。这两个哲学家是奥古斯丁和奥康。奥康曾拒绝了托马斯·阿奎那的给人印象深刻的自然神学体系，这种神学从我们周围世界的因果联系开始追溯，一直追溯到第一原因。相反，奥康却

发表了一种严格经验的,在某种意义上是怀疑论的知识观。他论证说,“从某物被知道存在出发,不可能推论出另一物的存在。”说某物被它物所产生,并不能给我们证明上帝是自然秩序之原因的正当理由。奥康由此得出结论说,没有得到帮助理性不可能发现上帝。关于上帝的知识是神恩的礼物,这种知识为信仰的活动所保证。路德全心全意地接受了这种观点。除了拒绝阿奎那的自然神学之外,他还谴责了亚里士多德全部的形而上学体系。在说到这位伟大的哲学家时,他认为,“因为我们的罪,上帝把他作为一种瘟疫送给我们。”

路德同样被奥古斯丁关于罪的思想所鼓舞。这种思想把人类的困境不是放在无知或未开化的理性之中,而是放在了意志的束缚之中。因而,正是信仰而不是理性克服了这种困境。路德说,实际上“正是信仰的品质扭断了理性的脖子”。因而,那些对理性似乎不可能的事,对信仰来说却是可能的。根据路德的思想,人类理性的困难在于这样一种情况:理性作为有限的东西倾向于把一切都归之于它自己的有限的视野之下,尤其是当自然理性去沉思上帝的本性和能力的时候。因为在这种情况下,人的理性把上帝限制在人关于上帝是什么以及能够做什么的严格评价上。路德尤其被亚伯拉罕所面对的理智困境所打动。这种困境是在上帝许诺他会让他不妊的妻子给他生下子女时发生的。“毫无疑问”,路德说,“关于这件事,信仰和理性在亚伯拉罕的心中相互斗争,然而最后是信仰占了上风,战胜和扼死了理性——这个上帝的最残忍的和最致命的敌人。”

路德关于基督徒生活的看法不仅起到挑战中世纪经院神学体系的作用,而且也挑战了那种认为个人和社会的完满在于善业的乐观主义观点。路德说:“所有形式的事功,哪怕是沉思默想和灵

魂所能做的一切事，都毫无用处。"对于正直、自由和基督徒的生活来说，只有一件东西是必须的，"这就是上帝最神圣的话语"。如果有人问："那么，上帝的话语是什么呢？由于有如此之多的上帝的话语，我们又如何用它呢？"路德回答说："使徒在'罗马书'的第一章第17节中解释说'义人必因信得生'……那么很显然，基督徒在其信仰中就有他所需要的一切，而不需要称义的事功。"

路德在宗教事务上对信仰的强调在他的政治思想中有其对应物。在路德看来，政府是由上帝设立的。由于这个原因，政府的主要功能就是"维护和平"。我们有罪的本性使我们目中无人，而这又导致需要一个强有力的统治者："上帝使他们服从于刀剑，以便即使他们想作恶，他们也不能将其付诸实践。"对路德来说，在政治领域中的服从以多种方式与宗教领域中的信仰的功能相对应。不管统治者发出何种命令，个人都必须服从，因为统治者的解释总是指向维护和平和秩序的。如果没有统治者的权力，以自我为中心的民众将产生出无政府状态，"而且因此世界将变得混乱不堪"。如果我们处在一个腐败的和残忍的暴君的统治之下，那么我们又该怎么办呢？我们是否有反抗的权利？对路德来说，答案是"没有"。尘世的生活不是我们最重要的考量，最重要的是我们灵魂的得救。一个统治者或最高权力者所做的，不可能伤害到人的灵魂，而只能伤害到肉体和财产。而且对上帝来说，"世俗权力是一种非常之小的东西"。因此，我们也不会被统治者烦恼到要去违抗他们的程度。在路德看来，"受到不公正的待遇并不会毁坏我们的灵魂，而且它还会改善我们的灵魂，虽然它使人的肉体和财产受到损失"。这公开表达了与托马斯·阿奎那所系统阐述的中世纪观点不同的看法。阿奎那认为，如果人为法曲解了自然法，我们就无须遵守国家的人为法。



伊拉斯谟

伊拉斯谟(Desiderius Erasmus,1466—1536年)是一个重要的人物。他既是一个人文主义者,又是一个宗教改革家。他于1466年出生在鹿特丹,是一个神父的私生子。他虽然是中世纪经院哲学的反对者,但却无意拒绝基督教的信仰。依据他的人文主义的学问,特别是他对希腊语言的精通,他谋求揭示出基督教的纯粹的和单纯的要素,因为他认为这些要素已经被经院学说的极端理性主义弄得昏暗不明和含糊不清了。他最早的教育是在一个名叫"共同生活教友会"的学校中接受的。后来从那里进入到斯特恩的奥古斯丁学派的修道院。对伊拉斯谟来说修道院里的生活是痛苦的。因为他无论在精神上、肉体上还是在气质上都对那种不提供任何肉体上的快乐和事实上没有理智自由的制度感到不适应。由于好运,他应坎布雷主教的邀请成为他的拉丁文秘书。主教又送他到巴黎的孟太古学院学习了一阵。在那里,他只能再次对经院的教育方法产生轻蔑的心理。然而,也正是在那里,他对古典文献的热情被激发起来,并且开始了他第一部著作的写作。该书当时成为他的多卷本中的一卷,那是一本名为《千年谚语集》(*Adagiorum Chiliades*)的箴言类的著作。1499年,伊拉斯谟访问了英国,在英国,他很快受到约翰·科利特①的影响,后者是一位研究《圣经》的学者。他还受到托马斯·莫尔(Thomas More)的影响。使他感到惊奇的是:虽然没有希腊文的知识,科利特却讲授《圣经》。所以,他着手熟悉和精通这种语言,最后出版了一本为人们广泛接

① 科利特(Colet,John,1466/67—1519),英格兰神学家,曾邀请伊拉斯谟到牛津任教。——译者注

受的并附有拉丁文译文的《新约全书》。1511 年伊拉斯谟第二次访问英国时，他成为了剑桥学术团体的成员之一。在剑桥，他被委任为玛格丽特夫人①的教授。他不那么尊敬他的同事，所以称他们为“淫荡的公牛和食粪者”(Cyprian Bulls and dung - eaters)。他对英国的啤酒和天气没说什么好话。几年之后，他来到巴塞尔建立起他的家庭，于 1536 年在此去世，享年 70 岁。

伊拉斯谟对文艺复兴的精神做出了贡献。他对古典文献的热情在当时有着决定性的影响。他意识到：随着印刷术的发明，通过大量生产有知识的读者能够买得起的廉价读物的方式普及古代经典应当是可能的。这些书籍展现了古典学术的新的世界，而这些古典学术在中世纪是得不到的。伊拉斯谟不仅仅是一个编纂者，虽然他在使这些希腊文和拉丁文版本的经典成为可以得到的这方面所做的工作足以确保他在思想史上的名望和重要地位。更重要的是他对发展一种新的文字表达风格方面所做的贡献。伊拉斯谟喜欢格言，他花了大量功夫去选择正确的语词或短语来表达他的看法，就像画家应当展示他在色彩运用上的天才一样。长期以来作为毫无生气的经院式谈话的反对者，伊拉斯谟在形成一种由每一个措词的优雅所标示出来的新的、纯洁的文字风格中得到了极大的快乐和自由。

伊拉斯谟之所以批评经院式的、莫名其妙的、难懂的话语，不仅仅是因为它不优雅，更重要的是因为它妨碍了福音的真正传播。对伊拉斯谟来说，伟大的古典作家的思想似乎和福音书基本上是

---

① 指昂古莱姆的玛格丽特(Margaret of Angouleme，1492—1549)，纳瓦拉的亨利二世的王后，法国文艺复兴时期最杰出的人文主义者之一。——译者注

一致的。他特别注意到了柏拉图与犹太教义之间的密切相似。他意识到在单纯的犹太教义和罗马教廷的富裕和自大之间深深的不一致。这促使他写作了讽刺性的《拒绝尤里乌斯》(*Julius Exclusus*)。在其中，教皇尤里乌斯二世被圣彼得禁止进入天堂的大门。他自己早年在修道院生活的经历推动他写了一本批评教士的著作，名为《愚人颂》。路德在他和教会的决定性的论战中就用了其中许多内容。但是，伊拉斯谟既不是一个宗教怀疑论者，也没有成为路德教派的一员。他是一个天主教会内部的争论者，他希望教会的教义能够和新的人文主义的学说相一致。

伊拉斯谟的《愚人颂》是一部既令人啼笑皆非，又严肃论述了制度化了的宗教和学术中的各种各样的愚人的著作。他首先抨击的是神父，反对他们对灵魂居住在炼狱中的精确时间的错综复杂的推测。他嘲笑神学家们的争论，这些人相互之间就道成肉身、三位一体以及圣餐中的化体等理论进行着英勇的斗争。他主要的意见是宗教的整体观点已经丧失，而把重点过多地放在了琐碎的和不相干的细节上。特别是在修道院中，穿着的问题以及宗规的细节，使人们偏离了基督教的核心目的。在想像这些教士们将如何站在最后的审判席前通过援引他们的所有善功而寻求进入天堂时，伊拉斯谟不再使用善意的幽默，而是加以责骂，他描写了一个教士一方面暗示要“如此大量的祈祷物，另一方面却自夸说，如果不戴至少两双手套，他是不会动一分钱的”。对于所有这些，耶稣基督回答说，“我只留给你一条命令，那就是相亲相爱，对此我没有听到任何人声明他已经忠实地尽到了义务。”和这种对修道院生活的批评密切相关的，是伊拉斯谟对经院学说的吹毛求疵的逻辑的长期不满。和这些他加以谴责的教士中的愚人相反，他赞扬了那单纯信仰的所谓愚人。他认为，真正的宗教是一件属于心而

不属于脑的事情。对于新教的改革者来说，这种观点是最核心的观点。而且这种观点被帕斯卡以极大的力量一再表达，帕斯卡写到："人心具有理性并不知道的道理。"

如果说路德成为了一个富有激情的改革者的话，伊拉斯谟则仅仅留下了一种批判。在他的温和的《论自由意志》一书中，伊拉斯谟表现了文艺复兴的一种思想，即我们有完善道德的巨大能力。路德在对该书的回应中把他看作是一个"胡言乱语"的人，一个"怀疑论者"，或者"来自伊壁鸠鲁猪圈里的另一头猪"而不予理睬。在这场争论中，伊拉斯谟是文艺复兴精神的代表者。由于坚定的乐观主义，他一直相信，教育最终会战胜愚钝和无知。他对古典文献和哲学的兴趣并没有使他去系统阐述一种新的经院哲学，或者使基督教信仰从属于柏拉图哲学。正相反，他用他的古典语言的知识去发现福音书的真正含义。他说，"如果有任何新希腊文要掌握，我宁可当掉我的大衣也不愿得不到它。特别是如果它是某种属于基督教的东西，就像希腊文的赞美诗或福音书那样的话。"

如果伊拉斯谟为了古典的宝藏而回头关注古代文物的话，那么宗教改革者们，特别是路德，则为了基督教的原始精神而回头关注基督徒最早的共同体。以这种方式，文艺复兴和宗教改革都集中体现了对过去的复兴。伊拉斯谟和路德在他们的相互攻击中可以对 16 世纪的基督教的诸多问题取得一致意见。然而，伊拉斯谟能够使古典人文主义学说和一个纯化了的基督信仰达到均衡，反之，路德对信仰的提升则起到了对人的理性引导人类得救的能力发出真诚的怀疑的作用。



怀疑论和信仰

文艺复兴时期最重要的哲学发展之一是古希腊怀疑主义的复兴，特别是皮罗的怀疑主义传统的复兴，这种怀疑主义被塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricu，公元前200年）所提炼和加以系统化。在文艺复兴时期，塞克斯都的著作到处都可以得到，而且许多读者都感受到了他所鼓吹的怀疑主义的宁静的魅力。也有些人对塞克斯都对人类理性的攻击感到反感，因而被迫起而抨击他的观点。因此，在以后的几个世纪中，许多哲学都陷入到了怀疑主义和非怀疑主义的理智大战之中。

蒙田

在他的著名的《论文集》中，米歇尔·蒙田（Michel de Montaigne，1533—1592）表述了一种使人倾倒的古典怀疑论观点。在古代怀疑论的著作中，蒙田发现了一种观察日常生活的新方法。怀疑论这个词经过了许多世纪，它一直主要是指某种怀疑的态度，它常常伴随着对生活事件动向的漠不关心。但是，这些并不是古典怀疑主义或蒙田思想的主要特征。古典怀疑主义的核心是把探讨的氛围与过一种完善的、值得仿效的人类生活的欲望结合起来。这也是蒙田主要关心的东西。他特别为这样一种生活方式所吸引，即在允许他不断地发现新的视野的同时，又可以享受到他作为一个人所具有的一切力量。蒙田写到："皮罗并没有希望把自己变成一块石头，他希望使他自己成为一个活生生的人，一个在谈话、在推理、在享受一切快乐和自然物品，在有序地和恰当地运用他的所有的肉体的和精神的器官的人。"

蒙田把自己看成是“一个没有预先想法的哲学家”——一个在理智上没有为他的思想和生活必须在其中得以表达的那些僵硬观念所限制的人。如果他专心致力于他的理论的话，他过一种幸福生活的愿望就不可能实现，因为人们可以对他的理论提出某种完善的合乎理性的诘难。他意识到有许多问题并没有明确地解决。这指的是有关事物之本性的问题。它们是前苏格拉底哲学如此专心致力解决的问题。蒙田接受了怀疑论者的判断。怀疑论者说：存在的状况可能是：“这不是真的，那也不是真的。”然而这种怀疑论的公式并不是想否定常识告诉我们的情况。对蒙田来说，



蒙田
（科比斯－柏特曼图库）

怀疑主义是一种自由的力量,它使他摆脱了别的哲学体系的僵硬的理论。而且,特别自相矛盾的是,怀疑论使他摆脱怀疑论本身!如果怀疑是正当的,那么我们必须怀疑我们正在从事的怀疑的过程,因而避免被它自己的理论的力量所动摇,我们永远不应形成对任何理论的持续不变的信仰,相反应设想一种永远询问的状态。蒙田说,只有在我们获得了一种心灵的宁静时,我们才有可能感到满意。搅乱我们的这种宁静的东西是那种想超越我们日常经验之外、洞察事物的内在本性的企图。所有这些之中最令人悲伤的情况是:我们发现有些人正在系统地阐述着他们对那些涉及此类论题过于敏感和易变的问题的终极答案。那具有这种企图的最终的愚行是某种狂信和独断的态度。

蒙田深知狂信的可怕的结果。在他的一生中,他看到战争和残酷的宗教迫害。他写到他的"邻人在动乱中渐渐变得如此衰老"。他惊异他的社会是否能够完全支撑下去。他写道:"我看到通常的和一般的行为是如此的残暴,特别是在残忍的行为和叛逆活动中,以致我不可能在战栗中毫无畏惧地想到它。"他把这种情况归之于狂信的迫害。他意识到:心灵宁静的丧失将会迅速反映到社会动乱上。蒙田真诚地相信,建设性的怀疑主义态度可以防止残酷行为的大爆发。在真正的怀疑主义的态度下,人的活力将被引导到他们可以驾驭的问题和目的上,而不是在那些关于宇宙和其命运的莫名其妙的事情上相互斗争。蒙田愿意劝导人们通过反思身边的事情来开始他们的生活哲学。

蒙田说,一个好的起点是和一个人自己的个人经验相关的:"每一个人在其自身之中都带有整个人类的品性"。由于这个原因,蒙田确信凡是证明对一个人自己有用的也可能对别人有用。根据文艺复兴的真正的精神,蒙田寻求某种有关人的最自然的和

正常的行为的公开的和明白的表达方式，反对那种专业性的难懂的话语的模糊不清。他写道："我的侍从和人调情，而且知道他自己正在做的事，然而如果你对他读埃伯勒[1]或者菲其诺[2]的书，虽然这些书中说到爱的行为和思想，但是，他对此却莫明其妙。"蒙田埋怨说："当我日常所做的大多数的事出现在亚里士多德的哲学中时，我都不明白它们是怎么回事。"蒙田认为，我们所要求的是像使艺术成为自然的那样使自然成为艺术的。他说，"生活的艺术就是认识到做人意味着什么，因为没有什么东西会如此适合于正当地和完全地影响人。在我们所有的弊病中，最坏的就是轻视我们自己的存在。"没有什么比一个人想要达到比他本来应处的更高的地位更损害人的本性了。凡是在这种情况发生时，蒙田说，"我总是看到了高到天上的观念和低到地下的行为之间奇特的一致。"凡是人"超出自身和逃避做人时，[他们]就是在做着愚蠢的事，也就是说他们不是使自己变成天使，而是使自己变成禽兽。"

对于蒙田来说，怀疑主义也不是指作为一种态度或行为规则的悲观主义。正相反，他在怀疑主义中看到对人类生活的所有方面的肯定性断言的源泉。虽然他看到技术理性能力严重的有限性，但是他却赞扬了人类的批判性判断的能力。他认为，作一个最深层意义上的人也就是要具有充分的有意识的经验——根据这种经验，我们有意识地进行选择性估量以及通过某种判断的活动来

---

① 埃伯勒(Leo Hebraeus)，当时的意大利作家，《爱情对话录》(1535)的作者。——译者注

② 菲其诺(Ficino, Marsilio, 1433—1499)，意大利哲学家，柏拉图主义者。——译者注

控制我们的行为。他用这样一个公式表达了古典怀疑论的看法:"我停了下来——我进行考察——我把习惯和感觉经验当作我的向导。"我们的感觉给了我们足够可靠的关于我们自己以及外部世界的信息,它确保了我们肉体的生存和真正的快乐。而世道常情不管它们客观上的正确性或真理性如何,都具有价值。法律和宗教是有关世界的确定的事实,否认和拒绝这些事实实际上也就像说一个人站在悬崖上没有危险一样。至于说到政治学,好的判断要求我们接受各自国家的状况和组织,而且通过对我们周围的观察,我们能够区分那些对我们生活恰当或不恰当的限制。怀疑主义不会把我们引导到革命或无政府主义的行为上去。蒙田自己就是一个政治上的保守主义者,他相信,社会变化一定不是突然的。由于没有绝对的真理,也就不存在社会必须被迫达到的特定的终点。因此,习惯获得了一种强有力的要求,要求民众在政治上的忠诚。在宗教的问题上也是如此,一个具有良好判断的人将会尊重传统的权威,看到在组织起来的宗教共同体的稳定性中存在无政府状态不可能产生的持续探究条件。

因此,蒙田想提醒他同时代的人,智慧就在于接受本来如此的生活,而且认识到确切地认知任何事物是何等的困难。他特别希望引起人们关注由对人的能力的尊重和承认所能够造成的富裕生活。在这方面,他是文艺复兴主要思潮的真正代表。

帕斯卡

帕斯卡(Blaise Pascal,1623—1662)是受到当时复兴的怀疑主义强烈影响的另一位思想家。虽然他正式地表明他远离怀疑论学派,但是他仍然相信:人的理性是不可能获得最重要的人生真理的。帕斯卡是作为一位数学家和自然科学家而出名的。他奠定了

微积分的基础。1639 年,在他 16 岁时候,他就写了一篇关于圆锥曲线的论文,不久他发明了加法器——一种机械计算器。他还试图证明托里切利(Torricelli,1608—1647)关于真空的经验发现。

当帕斯卡 31 岁的时候,他经历了一场深刻的宗教体验,这种体验影响到他作为思想家的后半生。虽然他一心一意地信仰上帝,但这并不意味着在他思想中的这种新的维度会使得他放弃对科学的兴趣。和那种把科学活动看得过于世俗化,因而认为比起宗教来它们没什么意义的看法相反,帕斯卡把这两种活动看成是同时进行的工作,虽然它们并非总是在同等的层次上。在他著名的说法"心灵具有理性并不知道的道理"中,我们发现他对新的思想方法的表述,这似乎表现了帕斯卡以感性或情感的要素取代理性或精确的思考。因此,对于帕斯卡来说,真理的向导是心灵。他对什么是"心灵"没有做出精确的界定,但是从他运用这个语词的各种方式来看,很清楚,帕斯卡所说的"心灵"指的是直觉的力量。他确信,在我们的思想中某些基本的命题是不可能加以证明的,我们是通过一种特殊的洞察达到这些原则的。事物是根据我们看到它们时的境况,以及看它们时的视角来决定其真假的。因而"我们不仅通过理性,也通过心灵去认识真理"。正是通过心灵,我们才知道梦境和醒来时的生活之间的区别。在此,心灵这个词指的是:"对真理的直觉的、直接的、无须推理的领悟。"在几何学中,我们对原理有一种直接的知觉。在伦理学中,我们对正确与错误有某种自发的和直觉的领悟。在宗教中,信徒对上帝有一种忠诚的领悟,这种领悟决非依靠自然神学的理性证明。

有鉴于别的哲学家提出通过理性的证明来证明上帝的存在,帕斯卡则要求我们设想从赌徒的观点来看待上帝存在的问题。他说,每个赌徒都是为了某种不确定的获利而冒险。如果在两边有

同样多的机会，你赌的就是同样的胜算。在生活中，你正在打赌的东西或者说你所为之冒险的东西是你的永生和幸福，和它们相比较的是你的有限的生命和痛苦。当我们说有某种永生时，这就是一种承认上帝存在的方式。然而，我们是如何知道上帝存在的呢？我们只能说不知道，因而这个问题就成了一件打赌的事情。打赌存在着四种可能的结果，它们具有完全不同的结果：(1)如果上帝存在，而且我们相信他，那么我们的奖赏将会是无限大的；(2)如果上帝存在，而我们不信上帝，那么我们将损失同样多的奖赏；(3)如果上帝不存在，而我们信仰他，那么我们无所得也无所失；(4)如果上帝不存在，我们也不信上帝，那么我们仍然是无所得失。通过衡量这些结果，帕斯卡认为，从心理学的角度看，我们将被迫信仰上帝，因为它许诺了更大的可能的奖赏。帕斯卡并不认为我们可以从数学上计算出我们确信宗教信仰的方法。相反，他认为，我们的计算至少会使我们开始走上信仰之路。我们可能通过无意识地压制我们的情感开始去接受宗教的德性以及遵循宗教的习惯。他坚持认为，在我们深入宗教传统之后，一种真正的信仰行为就会自然地形成。

科学革命

一场科学革命开始于文艺复兴时期。它实际上对知识的各个分支都发生了势不可挡的和持续的冲击。和中世纪的思想家大多开始于对传统文本的阅读不同，近代早期的科学家最为看重的是观察和假说的建构。观察的方法意味着两种东西：第一，对于自然的传统解释应当从经验上加以证实，因为这些解释很可能是错误的；第二，如果他们能够深入到事物的表面现象背后，这些科学家

就可以得到新的信息。人们现在开始以新的态度考察天体,他们不仅希望找到对圣经中所说的神的创世的确证,而且也希望发现描述物体运动的原则和规则,不仅要观察星体,而且要从相反的方向去接近自然实体的最小的组成成分。

新的发现和新的方法

对科学革命来说有两个明确的要素:即新的科学发现和新的指导科学研究的方法。为了提高观察的精确性,科学家们发明了各种科学仪器。1590 年,发明了一个合成显微镜,1608 年发明了望远镜。托里切利(Evangelista Torricelli,1608—1647)发明了气压计;居里克(Otto von Guerick,1602—1686)发明了空气泵。空气泵在形成真空上有如此之大的重要性,它从经验上证明了所有的物体,不论它们的重量和大小,在没有空气阻力的情况下,都是以同样的速度下落的。由于这些仪器以及富有想像力的假设的运用,新的知识开始呈现出来了。伽利略(Galileo Galilei,1564—1642)发现卫星围着木星转,而且列文虎克(Anton Leeuwenhoek,1632—1723)发现了精子、原生动物和细菌,哈维(Harvey,1578—1657)发现了血液循环。吉尔伯特(William Gilbert,1540—1603)写作了论磁石的专门著作。而玻意耳(Robert Boyle,1627—1691),化学之父,则系统阐述了他的著名的关于温度、体积和大气压的关系的规律。

那个时代更戏剧性的发现是新的天文学的概念。中世纪的天文学家相信,人是上帝创世活动的焦点,因此,上帝确实是把我们放在宇宙的中心。文艺复兴时期的天文学家把这种观点打得落花流水。波兰的天文学家尼古拉·哥白尼(1473—1543)在他的《天体运行》(1543)一书中系统地阐述了新的假说,该书说到:太阳是

宇宙的中心，地球每日自转，而且每年一次围绕太阳公转。哥白尼是一名忠实的基督徒，他从未想与任何传统的圣经学说相反对。他的著作不如说是表达了他形成一种天体理论的愿望。这种理论与可以得到的证据相一致。第谷·布拉赫(Tycho Brahe,1546—1601)作出了进一步的和经过校准的观察，而且他的年轻的助手刻卜勒(Johannes Kepler,1571—1630)系统地阐述了行星运转的三条重要规律。在其中，他增加了数学方程式来支持单纯的观察。伽利略为新的天文学提供了最大的理论精确性，在这一努力的过程中，他系统地阐述了加速度和动力学的重要规律。

科学革命的第二个贡献主要是新的科学方法的发现。中世纪关于科学的方法是基于亚里士多德的演绎逻辑体系。一些文艺复兴时期和近代早期的科学家们提出了替代性的体系，而这些体系相互之间又往往大不相同。我们现今所遵循的科学方法在许多方面是这些早期理论的直接继承，特别是弗朗西斯·培根(1561—1626)方法的继承，培根的方法强调了观察和归纳推论的重要性。当数学的新领域被开拓出来时，科学方法论取得了新进展。哥白尼运用了两种方法：第一，对运动物体进行观察的方法；第二，对空间物体运动的数学计算方法。

由哥白尼所开始的工作后来被刻卜勒，特别是被伽利略所改善。伽利略强调了直接观察的重要性，而且避免仅仅基于传统和包含在书本中的相反的推测而得到的第二手的信息。这使得他发现围绕着木星的许多卫星。他写到："为了对我的反对者证明我的结论的真理性，我曾经被迫用各种经验去证明它们。"在给刻卜勒的一封信中，他反思了他那个时代的旧派天文学家们的顽固态度："我亲爱的刻卜勒，在此你应当对那些学者们说些什么呢？他们满脑子的蝮蛇般的顽固，他们坚决拒绝用望远镜去看上一眼。

对此我们能做些什么？我们到底是该笑还是该哭？”除了对观察的强调之外，伽利略希望给天文学以几何学的精确性。通过把几何学的模式用于他对天文学的推理，他设想，只要他能够制定一些能演绎结论的基本公理，就像人们在几何学中那样，他就可以证明他的结论的精确性。进而，他还设想，经验事实是和几何学的公理相对应的，或者说，思想家所系统阐述的公理对应于可以观察到的运动物的实际特征。依据几何学去思想，也就是认识事物是如何实际活动的。特别需要指出的是伽利略第一次系统阐述了物体运动和它们的加速度的几何学图像。

科学研究中的数学成分被牛顿(Isaac Newton，1642—1727)以及莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716)所进一步发展。他们各自独立地发明了微积分。当时，观察以及数学运算的方法成为近代科学的特点。对于这些思想家中的大多数来说，其共同的方面就是：他们相信对于任何在他们的研究工作中运用了适当方法的人来说，有关事物的本性的知识是可以得到的。无须回顾传统或者古代权威的证言，个人就可以直接得到关于自然的真理：如果一个人采纳了通过观察得到的信息，而且把它组织到一个公理之中，那么这种真理就多半能够被发现。

近代原子论

在这个时代的科学家和哲学家中，一个正在成熟的设想是这样一种观点：宇宙以及它所包含的一切都是由物质实体所组成。根据这种想法，每个事物都以有序的和可以预见的方式行动。在上的天体和在下的最小的分子全都展示出同样的运动法则。这表明一切事物都遵循某种机械模式。为了把问题推进一步，哲学家们试图以机械的方式来解释人的思想和行为，而这些思想和行为

被较早的伦理学家描述为自由意志的产物。

早在公元前5世纪，德谟克利特把宇宙中所有的事物都归结为运动中的原子——也就是说，归结为物质。后来卢克来修（公元前98—55）揭示了骗人的现象何以能够存在。他描述了这样一种现象：一个站在山谷这一边的人何以可能把山谷那边的东西看成好像是一片白云，而只有走过去才会发现这所谓的“云”只不过是一群羊而已。同样，伽利略也强调了现象与实在之间的不同。现象是由第二性质形成的，而实在则是由第一性质所构成。他相信，我们不能希望把现象当作是达到真理的可靠途径。例如，我们基于现象的观念把我们领向一个错误的结论——太阳围绕着地球旋转。同样，一棵树或一块岩石看起来是一个单一的固体，但是实际上它们是由大量的原子所组成。对我们来说，可以得到的最精确的知识产生于对运动物体的数学分析，不仅天文学是如此，手边的物理学也是如此。

考察过第一和第二性质之间的区别之后，伽利略确实给人们一个深刻的印象：只有那些属于物体或物质的性质才具有真正的实在性。第一性质，诸如大小、位置、运动以及密度，是真正实在的，因为它们能够以数学的方法出发去加以处理。相反，第二性质，诸如颜色、气味、情感，以及声音，就“仅仅存在于意识之中；如果有生命的被造物没有了，那么，所有这些性质也都消除了和消灭了”。一个人可以被界定为一个具有物质器官的身体。然而当一个人被界定为一个个人时，其结果则变成个人的大多数的特征都是由第二性质表现出来的。这将意味着要么这些第二性质也必须以数学的方式来加以解释——就像在物质的第一性质的情况中那样——要么第二性质根本就不分有实在。在这两种情况的任何一种中，那独特的尊严、价值或者在事物本性中人特有的地位都被严

重地削减了。

牛顿接受了自然是由“分子和物体”所组成的观点。他表达了这样的愿望，即所有的自然现象都能“由源自机械论原理的同一种推理来解释。因为我有许多理由怀疑它们全都依靠某种力量，通过这种力量，分子和物体……要么相互推动和凝聚在一个规则的形状之中，要么就相互排斥并退出凝聚体”。因此，牛顿在他的巨著《数学原理》①(1687)中完善了有关运动法则的早期阐述。这本书对以后的几代人产生了巨大的影响。虽然牛顿仍然认为上帝是自然这个机器的创造者，但是在解释自然现象时，上帝却变得日益不必要。新的科学方法的整体趋势朝向一个新的人的概念，新的自然的概念，以及整个人类知识的机械论的概念。

正如宇宙现在被看成是运动中的物体的一个系统一样，自然之中所有别的方面现在也都被描述成运动中的物体。人的本性和人的思想不久也被以机械论的方式来看待。如果所有的东西都是由运动中的物体所构成，那么，对那种机械性的行为也就必定能够作出数学的描述。因此，产生于文艺复兴时期的观察和数学的运用就成为了科学思维的新方法的组成部分。运用这种方法，人们假设新的知识会被发现。文艺复兴时期的科学家的观点是：中世纪的思想家仅仅只是为我们已知的东西制作了一种解释体系，他们并没有为发现新的信息而提供方法。这种在哥伦布对新大陆的发现中，在艺术中、文学中以及在人的尚未运用的功能和能力中戏剧性地展现出来的发现的精神，直到现在还一直在推动着科学家们去揭示自然结构中的新的世界。而且，正是这种新的科学态度对近代哲学的发展起着最直接的影响，尤其是对弗朗西斯·培根

① 全名为《自然哲学的数学原理》。——译者注

和托马斯·霍布斯的哲学，关于他们我们现在就着手来论述。

弗朗西斯·培根

弗朗西斯·培根为他自己分派的任务是复兴他那个时代的哲学和科学，他最主要的批评是认为学术已经停滞不前了。科学被看成和学术是同一个东西，而学术则是指对古代文本的阅读。例如，研究医学，主要是研究书本，而且是由诗人、修辞学家以及教士们来做，他们之所以有从事这种工作的资格，在于他们有引用希波克拉底和盖伦的话语的能力。哲学还是被柏拉图和亚里士多德所支配。培根指责他们的学说为"幻影"和"幽灵"。虽然培根说过"知识就是力量"，但是他尤其被传统学术的"无用性"给弄得焦虑不安。使这种学术成为不合适的是科学与"迷信"、与被错误引导的思辩以及神学相混淆。培根反对对科学的这种看法，责备它不适于作为发现自然及其功能的真相的方法。他曾表示尊敬的一个古代思想家是德谟克利特，并采纳了其唯物论的思想。然而，他把中世纪经院学者的学说看成是亚里士多德哲学的"腐败了的"变形。他们的著作不是从事物的实际本性中获得实质性的证据，而是在那里制作他们自己的想像物。他们像蜘蛛，它们生产出"学术的蜘蛛网，惊叹其蛛丝和工艺的精致，但不是实惠或利益的美好。"

培根主张重新清理人类知识，用一种新的方法来搜集和解释事实。他确信他已经发现了这种方法，它将揭开自然的所有的秘密。他还知道别人的纠正传统学术之不合适性的意图，尤其是吉尔伯特、哥白尼、以及伽利略修改亚里士多德的物理学的意图。然而，对他来说印象最为深刻的是伽利略对望远镜的设计和运用。

他把这个事件看成是天文学史上最重要的事件之一，因为它有可能真正推进学术的进展。例如，古代人并不知道“银河”的构成，而望远镜证明它是遥远的星球的集合物。培根把心灵视为一块玻璃或一面镜子，它被情感的自然倾向和传统学术的错误弄得凸凹不平。在这种情况下，心灵不可能精确地反映真理。培根的方法，以及他的希望，将使心灵的表面清洁而平滑，而且提供给它新的和合适的工具，以便它能精确地观察和理解宇宙。为了达到这个目的，他不得不使科学摆脱根深蒂固的和传统的学术。这意味着把科学的真理和神学启示的真理分离开来，而且形成一种建立于对自然的新的观察方法和新的解释的基础上的新哲学。

由于出生和教养，培根命定以某种适合于上层社会的方式去生活，工作和思考。他 1561 年出生，是尼古拉斯·培根的儿子，尼古拉斯是掌玺大臣。培根 12 岁进入剑桥大学。16 岁时被允许以一个相当高的地位进入到格雷英（Gray's Inn）法学界①。随后的几年，他被伊丽莎白女王和詹姆斯一世任命为英国下议院议员，上议院议员，同时成为司法部副部长，掌玺大臣，以及最后成为大法官。当我们考虑到培根要全身心地投入到法律和政治生涯中去这种情况时，我们就更加意识到他的哲学的天才了。他的哲学著作是意义深远的，而且也是不朽的。这些著作中最著名的是《学术的进展》和《新工具》。他意识到他的政治生活和他成为思想家的首要目标相冲突，“当我一直忽视能够使我自己成为一个有益的人的东西时，我认为我不能避免我的责任。”到后来他的苦难进一步增加，在被命名为大法官后不久，他就被控接受贿赂，并因此而被罚款和被判处短期监禁，而且被判处永远不能担任政府官员。为了

① 英国伦敦具有授予律师资格的四个法学团体之一。——译者注

弄清冰冻是否能使鲜肉不腐，为了满足他实验的热情，他在大冷天里到室外，把雪填充到鸡肚子里去，那时他的生命的终点也就到来了。由于受冻得病，他于 1626 年去世，去世时还差几天就该满 65 岁了。

培根的基本目标，如他所说的是“对科学、艺术和人类所有的知识进行全面重构”，他把这称之为他的“伟大的复兴”。但是在他能够着手从事他的创造性工作之前，他要针对牛津、剑桥和一般大学进行猛烈的批评，也要针对占统治地位的哲学学派加以批评，责备他们毫无创意地依附于过去的学说。因此他把精力集中在对中世纪哲学日益增加的不满上，而且号召与亚里士多德哲学的绵延不断的影响相决裂。

学术的弊病

培根攻击了过去的思维方式，把它们称之为“学术弊病”。他给这种弊病提出了一个处方。他把这些学术命名为三种：异想天开的学术，好争辩的学术，以及爱挑剔的学术。在异想天开的学术中人们参与争论，强调文本、语言和风格，而且“对文字的探求超过对问题的探求，对用词造句的探求……超过对问题重要性的探求”。他说，好争辩的学术甚至是坏的学术，因为它以较早的思想家所固定的立场或观点为起点，在争论中这些观点总是被作为出发点来加以运用。最后，在较早的著作家中有爱挑剔的学术，这些著作家宣布的知识比能够证明的知识多。他们被读者所接受，而且是按他们的宣称的那么多的知识被接受。例如，亚里士多德就是被作为科学的独裁者来接受的。他说：为了使由他们所造成的错误的心灵重获新生，这三种弊病必须加以治疗。

心灵的假相

同样,人的思维是被假相所败坏的。培根指出有四种假相,他以隐喻的方式称这四种假相为:种族假相、洞穴假相、市场假相以及剧场假相。这些假相,或者说"虚假的幻相",是心灵的扭曲,就像从一个不平的镜子反射回来的光线的扭曲一样。"因为从一面清洁和平整的镜子反射回来,其中事物的光束就应当根据它们真实的入射角来反射,而现在这面镜子勿宁说是一面魔镜,其中充满了迷信和欺诈。"改变这种任意妄为的思想类型的办法只有一个,那就是通过观察和实验——也就是通过归纳的方法。这些假相,或者说"错误的幻相"、"教条"、"迷信"以及"错误",以各种不同的方式歪曲着知识。

种族假相包含我们的一些偏见,它们来自"人的感觉是事物的尺度这一错误的论断"。在此培根希望形成这样一种观点,即单纯观察事物是不能保证我们看到事物的真相的,我们把我们的希望、恐惧、偏见以及焦虑都带到事物之中。因而影响了我们对事物的理解。洞穴的假相是培根取自柏拉图的比喻,而且一再暗示了没有经过训练的心灵的有限性。心灵被封闭在由它自己的习惯和意见所构成的环境的洞穴之中。它反映了一个人所读的各种书籍,一个人看重的各种观念,以及一个人所服从的理智权威。

第三种假相被恰当地称之为市场的假相。因为它象征着人们在日常生活的交际活动中所使用的语词,这些语词就是日常交际中的通用货币。撇开它们的功用不说,语词可以削弱知识,因为它们不是仔细或精确地创造的,而是被设计得连普通人都能理解它们的用意。就是哲学家也拿这些假相来消遣,因为他们把一些名字给予那些仅仅存在于想像之中的东西。此外,他们还为一些抽象的东西造一些名称,诸如"火元素"或者迟钝、珍奇、或密集这样

一些"性质"。最后,剧场的假相,是指重要的系统化了的冗长的哲学论著的教条。这些教条表现了他们"模仿一种不真实的布景的形式而创造的世界。"培根在此想说的不仅有完整的体系,而且包括由于传说、轻信和疏忽而被接受下来的科学中的诸多原理和公理。

归纳的方法

在及时地警告了他同时代的人们,说人的理解力有可能被这些假相所毁损之后,培根描述了获取知识的新的方法。他说,"为了渗透到自然的内在的和深层的最幽深之处",我们必须"以一种更加确定的和保险的方式"从事物那里得到我们的观点。这种方法应当包括驱逐我们自己的偏见和考察事物的本来面貌。"我们必须把人们引导到特殊的事物本身上去。"为了给我们的观察以帮助,我们必须纠正我们的错误,"与其说是用仪器不如说是用实验,因为实验的精巧是远远大于感觉本身的"。培根的实验概念和他的观察方法是基于归纳的概念之上,也就是基于从对特殊之物及其系列和秩序的简单观察中得到的"规律"之上的。他所严厉批评的观点是亚里士多德的演绎。亚里士多德关于演绎论证的经典例证是:(1)所有的人都是有死的;(2)苏格拉底是人;(3)所以,苏格拉底是有死的;培根认为这种方法的问题是我们所推出来的结论只不过使已经包含在前提之中的错误永久化了而已。相反,我们需要一种论证的策略,它给我们以新的信息,我们能够根据这些新的信息推出新的结论。归纳所要做的正是这件事。

培根知道简单枚举法的局限性。例如,由于所数到的前 18 匹马都是黑色的,就得出结论说所有的马都是黑色的。培根相信,解决的办法是寻求作为基础的本质或"形式",我们在我们所观察的

特殊物中发现这些东西的体现。他给他的归纳法所提出的例子是发现热的本质。第一步是列一个我们能在其中看到热的所有例证的表,诸如“太阳的光”,他把这个表称之为“本质与存在表”。下一步我们必须完成另一个表,这个表包括那些和第一个表中的那些情况相似,但却不具有热的项目,诸如“月亮和星星的光”,它们对接触者来说并不热。这第二个表被称之为“差异表”。第三是“比较表”,是一种通过分析在不同事物中发现的热的不同程度来发现热的性质的进一步的企图。“例如,烧红着的铁就比酒精的火焰要热得多,毁灭的力量亦大得多。”第四步是排除的过程。也就是动手开始“归纳的工作”。我们试图发现某种“本质”,即凡是有热它就存在,凡是无热它就不存在的本性。热的原因是光吗?不是,因为月亮是明亮的却无热。这种排除的过程是培根科学方法的核心,而且他把这个过程称之为“真正归纳的基础”。他设想:“一个事物的形式应该在事物本身必定在其中被发现的每一个以及所有的例证中发现。”运用到关于热的问题的假设上,培根得出结论说:“热本身,它的本质和精髓就是运动。”对“本质”的强调有一种亚里士多德的意味,而且暗示了培根与亚里士多德的决裂并不彻底。不过,这最后一步却有一种近代的语气。因为培根希望通过检查他的结论是否与他的表中的所有项目相反来验证他的结论。

培根方法的主要弱点是:他没有理解近代科学家通过“假说”所表达的意思。培根设想,只要我们观察了足够多的事实,一个假说就会展现出来。然而当代的科学家认识到,在我们审查事实之前,必须有一个假说。这种假说在与实验相关的事实的选择中起向导作用。培根也低估了数学对科学的重要性。然而,他持续不断地消除经院思想的控制,为使哲学科学化提供了动力。



托马斯·霍布斯

托马斯·霍布斯的一生度过了多事的91年,从1588年开始到1679年结束。他出生在英国马默斯伯利附近的威斯波特(Wastport),他的父亲是一名教区牧师。他在牛津所受的教育激起他对古代文献的强烈爱好。然而他对亚里士多德逻辑学的了解却使他感到不安。1608年,他留在牛津大学,而且十分幸运地成为了德芬郡伯爵(Earl of Devonshire)威廉·卡文迪什(William Cavendish)的家庭教师。这种和卡文迪什家族的联系极大地影响了霍布斯后来的发展。因为它为霍布斯提供了周游欧洲大陆列国,和许多著名思想家及当代名士会面的机会。在意大利,他会见了伽利略,在巴黎他和笛卡尔的敬慕者梅森(Mersenne),以及笛卡尔的反对者伽桑第建立了长期持久的友谊。他是否会见过笛卡尔本人,这还存在疑问,不过他的经过仔细推敲的对《沉思》的诘难,则显示出霍布斯对笛卡尔哲学是非常熟悉的。在英国,培根十分欣赏霍布斯。培根当时任大法官,他对和霍布斯的谈话感到高兴,而且"在戈兰伯利的美妙的散步过程中"把他的思想讲给霍布斯听。霍布斯早年对古典文献的兴趣使他去翻译修昔底德①。在他40来岁时,他的兴趣转向了数学和分析。这是由于他对欧几里得的《几何原本》(*Elements*)的发现。"这本书使他爱上了几何学。"在他发展的下一阶段,这一阶段持续到他的后半生,他目睹了自己的著名的哲学论著的出版,在这些论著中最著名的是他的《利维

---

① 修昔底德(Thucydides,约公元前460以前——404以后),希腊历史学家,著有《伯罗奔尼撒战争史》。——译者注

坦》(*Leviathan*)。

几何学对霍布斯思想的影响

虽然《利维坦》基本上是一本关于社会和政治哲学的著作，但是霍布斯却无意将他的注意力限制在这个主题之上。由于被卷入到正在兴起的科学发现的潮流之中，霍布斯被科学的精确性，尤其是被科学知识的确定性所深深打动。16 和 17 世纪的理智氛围已经经历了一个彻底的改变，研究的领域一个接一个地转向科学的探究方法。霍布斯抓住了这种时代精神。霍布斯最初对数学的迷恋源自他与欧几里得学说的遭遇。他加入到人数不多但很雄辩的思想家的团伙之中，这些人在几何学中看到研究自然的钥匙。由于锋利的理智和激情使他夸大了这种方法的可能性，霍布斯开始着手改造整个知识领域，使之与他的唯一的方法相一致。霍布斯设想，这种方法与研究的对象没有关系。通过观察的方法以及从公理出发进行演绎推理的方法(公理也来自观察)，我们就可能获得精确的知识。因此，他制定了一个野心勃勃的计划，这个计划将改造对自然本性的研究、对人类本性的研究、以及对社会的研究，而且全都用同样的方法来进行。1642 年他出版了《论公民》(*De Cive*)；1655 年出版了《论物体》(*De Corpore*)；1658 年出版了《论人》(*De Homine*)。最后，正是他的政治哲学使他闻名于世。因为正是在政治哲学中，他的严密逻辑和科学方法的运用产生了惊人的新成果。

作为一名政治哲学家，霍布斯常常被称为近代极权主义之父，虽然这样说不是很准确。他的著作《论公民》和《利维坦》，读起来像是关于服从的入门初阶一样。他以这样严厉的语词来描述公民和统治者之间的关系，无怪乎会给他自己招来如此广泛的批评了。

霍布斯之所以如此阐述他的独特的政治义务的理论主要有两种考虑:第一是他那个时代的政治动乱,他看到克伦威尔准备把他的民众引向残酷的国内战争之中。这种暴力的经历产生于对政治问题的极大的分歧,在霍布斯的心中,这种情况与民众在数学和科学问题上很快达成一致意见的情况形成鲜明的对比。第二,霍布斯把政治哲学看成是物理科学的变型。他设想:从一种彻底的唯物主义的人性观出发——在这种人性观中,人的行为可以仅仅依据运动中的物体来加以解释——就能够形成一种精确的政治哲学。他希望:如果政治理论能够以逻辑的严密性来加以系统阐述,人们就会比较愿意在他们之间达成一致意见了。而且因此也就可以达到霍布斯最渴望得到的东西,即和平与秩序了。至于霍布斯在他的系统的政治哲学中是否在逻辑上首尾一贯,这还存在问题,而且他以为人们将在他们的相互关系上形成有序的公正仅仅因为他们得到了一个协调一致行动的逻辑方案,这一设想甚至存在更大的问题。但无论如何,他关于人和社会的理论实现了一个新的转向,这主要是因为他按照机械论的模式建构了它,这种模式的主要成份是物体及运动。由于霍布斯的政论理论如此多地依赖于他的独特的知识理论和他关于实在的数学模式,所以我们应当把他的哲学的这些方面的详细论述看成是他政治共同体观点的背景。

运动中的物体:思想的对象

根据霍布斯的看法,哲学主要关心的是物体的原因和特性。有三种主要类型的物体:自然物体,如石头;人体;以及政治物体。哲学和这三种类型的物体都有关系,它考察它们的原因和特性。有一种基本的特性是所有物体共有的,这种特性使得理解它们如何得以存在并做它们所做的事成为可能,这种特性就是运动。在

霍布斯的思想中，运动是一个关键概念。同样重要的是霍布斯所作出的这样一种假设，即只有物体存在着，可以认知的实在仅仅由物体所构成。他不愿承认天使或上帝的存在，如果这些名词指的是一些没有形体的存在物，或者是精神性的存在物的话。关于上帝的存在，霍布斯写到："通过世上可见的事物及它们值得惊叹的秩序，一个人可以设想有一个有关它们的原因，人们就把这个原因称之为上帝。然而在他的心中并没有一个关于上帝的观念和形象。"霍布斯勉强承认上帝的存在，但论证说人们并不知道上帝是什么。说可能存在某种具有非物质性实体的东西，就像神学家们描述上帝一样，这对霍布斯来说是没有意义的。他论证说，实体，只能是有形的，而且由于这个原因上帝应当具有某种形式的身体。但是霍布斯并不希望探讨神学的精义。就此而论，他好像曾经论及过上帝的性质，但仅仅只是为了形成一个更一般的观点，即凡是存在的都是有形的。哲学的范围被限制在对运动中的物体的研究上。

霍布斯着手把物质的和精神的事件都解释为只不过是运动中的物体而已。霍布斯说："运动就是连续不断地放弃一个位置得到另一个位置。"任何运动的事物都是在不断地改变它的位置。同样，凡是被推动的东西也都改变它的位置。如果某物是静止的，它就总是处在静止状态，除非有某种东西推动它。只有一个运动着的物体才能使一个静止的物体运动。因为运动的物体"通过努力进入静止物的位置而使它不再保持静止状态"。同样，一个运动着的物体，除非它以外的别的物体阻止它运动，它就倾向于永远运动。对运动的这种说明好像被限定在位移上。因为像惯性、力、动力、阻力以及努力这些概念——这是霍布斯用来描述运动的概念——似乎全都用于空间中的事物，用于占有或改变它们的位置

的事物上。但是，由于霍布斯从只有物体存在这个前提出发，他就必然借助于运动的物体来解释所有的实在和所有的过程。因此，运动不仅仅是简单意义上的位移，而且也是我们看作是变化过程的东西，事物之所以成为不同的，是因为在它们之中的某物被别的事物所推动，而且这不仅仅是指物理的变动，也指精神的变动。

霍布斯指出两种专属于动物或人的运动：那就是生命的运动和自发的运动。生命的运动开始于出生的过程，连续不断地贯穿在生命之中。它包括这样一些运动，如脉动、营养、排泄、血液流动和呼吸的过程。“对这些运动来说，无须借助想像力来帮助。”另一方面是自发的运动，诸如走动、说话以及我们的肢体的有意的运动，尤其是我们心灵的活动。而且“因为走动、说话以及类似的自发运动总是依赖对是否、以何种方式、以及什么的在先的思考，所以很明显，想像是所有自发的运动的最初的内在的开端。”想像是自发活动的原因，而想像本身以及我们称之为思想的人类活动也被解释为在先原因的结果——解释为先前运动的结果。

关于人的思想的机械论观点

人的心灵以各种方式进行工作，其范围从感知、想像、记忆到思想，所有这些类型的精神活动基本上都是同一种活动，因为它们全都是在我们身体之中的活动。对霍布斯来说，特别明显的是：感知、想像和记忆都是相似的。所谓感知，他指的是我们“感觉”事物的能力，是我们基本的精神活动，而且其它的活动都是“从这个原初的活动派生出来的”。人类思维的整个结构和过程被解释为运动中的物体，而且精神活动的变化由于循着一条可以描述的因果链条指明每种类型的精神活动的位置而得到说明。因此，当一个外在于我们的物体运动并造成我们内部的运动时，思想的过程

就开始了。就像我们看见一棵树那样,看见树就是知觉和感觉。当我们观察一个对象时,我们也就看到霍布斯称之为影像的东西。一个影像也就是外在于我们的对象所形成的内在于我们之中的映像。知觉并不是对运动的感觉,或者是对一个对象实际具有的精确性质的感觉。我们看到绿色的树,但是绿色和树是两个影像——一种性质和一个对象——而且这些代表了我们经验到由外在于我们的物体所形成的运动的方式。一个外在对象对我们所造成的最初印象,不仅产生我们的直接感觉,而且也产生较为持久的后果,正如在海上,风停而"浪不止"。而且"这种运动形成于人的内在器官之中,就是在对象已经消除,或者眼睛已经闭上之后,我们仍然保留着已看到的东西的映像。虽然比起我们看见它时要模糊一些。"这种在对象已经消除以后保留在我们之中的映像,就是霍布斯所说的想像。因此,想像是一种滞后的——或者是如霍布斯所说的,衰减的——感觉。到后来当我们希望表达这种衰减,以及揭示出这种感觉正在淡忘时,我们称它为记忆,"以致想像和记忆只不过是一个东西,因为从各种考虑出发就会有各种不同的名称。"

就像我们互相交谈时那样,思想看来是某种完全不同于感觉和记忆的东西。在感觉中,我们心灵中的映像的顺序是由发生在我们身外的事物所决定的。而在思想中,我们则似乎是根据我们所希望的方式把观念放在了一起。然而,运用他的机械论的模式,霍布斯用了和他用于解释感觉时同样的说法来解释思想,以致对他来说,思想只不过是感觉的变形。思想中观念的相互跟随,是因为一开始在感觉中它们就相互跟随了。因为"那些在感觉中相互之间直接连续发生的运动,在感觉之间也同样连续发生。"我们的观念相互之间有一种稳定的联系,因为在任何形式的连续运动

中——思想也是这样一种运动——“由于内聚力，所以一部分紧随着另一部分。”但是思想的机械论并非全都那么完满，而且人们总是以某种并非精确地反映他们过去的感觉的方式进行思考。霍布斯意识到这一点，但是他试图解释说这种连续的打破是由于更占优势的感觉侵入到想像和记忆的潮流中的结果。例如，关于国内战争的思想可能使他想起一种个人经历，因而也就打破了国内战争在他的记忆中的那些事件的链条。他希望确定这样一种观点：发生在思想中的东西，无不可以通过感觉和记忆来加以解释。

然而，在动物的心灵和人的心灵之间有某种不同，虽然两者之中都有感觉和记忆。使他们相互区别的东西是人能够形成符号或名称去标示他们的感觉。通过这些名称我们可以回忆起有关它们的感觉。进一步说，科学和哲学之所以可能，乃是因为人具有系统表达语词和句子的能力。因而，知识采取了两种不同的形式：一种是关于事实的知识，另一种是关于顺序的知识。关于事实的知识只不过是对过去事件的记忆，而关于顺序的知识则是有前提的或有条件的知识，它们是基于经验的。如果A是真的，B也应当是真的——或者用霍布斯的例证来说：“如果展示出来的图形是一个圆，那么通过圆心的任何一条直线都将把圆分成相等的两半。”在一般意义上，科学知识或哲学之所以是可能的，乃是因为人有运用文字和语言的能力。虽然霍布斯认为符号和名称是一些“随口说出的用来作为标记的单词”，但是这些词表达了我们的经验，语词和句子指出了事物行为的方式。因此，用语词进行推理就不同于语词游戏。因为一旦语词的意义被确定，从它们的运用中就会得出某些结果，这些结果反映出在它们的帮助下我们的想像所回忆起来的实在。

因此，说一个人是一个有生命的被造物这种说法是一个真命

题，有两个理由：第一，“人”这个词已经包含了有生命的观念；第二，“人”这个词是我们看见一个实在的人时所得到的感觉的标记。语词相互之间的关系是基于事件之间的关系的，而这些语词就是作为这些事件的代表。因而，推理“只不过是计算——也就是加减，亦即对一般名词进行加减的结果”。即使是“人”这个词也并不是指任何一般的或普遍的实在，而仅仅是指特殊的人。霍布斯仍然坚持认为，我们有可靠的知识。虽然经验并不包括普遍的东西，但是，基于经验的科学却仍然“做普遍的推断”。这包藏了霍布斯的唯名论思想，这种思想导致他说像“人”这样的普遍的语词只不过是语词而不指向一般的实在。这也揭示出他的经验论，这种经验论导致他论证说：我们经验到某些人，就能认知所有的人。

政治哲学与道德

当我们转向霍布斯的政治哲学时，我们发现他在这个主题上尽可能多地运用了他的关于运动的理论和逻辑——以及几何学的方法。正如他试图用运动和物体的概念去描述人的本性——特别是描述人类知识——一样，他也借助运动着的物体来分析国家的结构和本性。而且，他对国家的说明是他的哲学思想中令人印象最为深刻的例证。因为如果哲学是一种“计算的事情，也就是说是一般名词前后一贯的加减”，那么在他的政治哲学中，他所展示出来的运用语词的意义的技巧和严密性是十分卓越的。

霍布斯的国家理论给我们造成的首要印象是：他不是从历史的观点出发，而是从逻辑和分析这种居高临下的位置出发去探讨这个主题。他并没有问：“公民社会是何时产生的?”而是问：“你如何解释公民社会的产生?”他希望发现公民社会产生的原因，而

且要和他的一般方法相一致。他通过描述物体的运动来着手解释国家产生的原因。他关于政治哲学的思想模仿了几何学的方法，在类似公理的前提中，他演绎出所有结论，或者他的政治理论的结论，而且这些前提的大多数群集在他关于人的本性的思想周围。

自然状态

首先，霍布斯描述了人，把他们描述为出现在他所谓的"自然状态"之中。自然状态是存在任何国家或公民社会之前的人的状态。在这种自然状态中，所有的人都是平等的，而且他们也平等地拥有在他们看来是他们生存所必需的东西的权利。在此，平等指的仅仅是人们具有伤害其邻人，以及取得他们断定为了他们的自保所必需的东西的能力。力量上的差异早晚会被克服，而且弱者也可以毁灭强者。在自然状态中通行的"所有人对所有人的权利"并不是指一个人有某种权利，别的人就有与之对应的义务。在赤裸裸的自然状态中，"权利"这个词是指一个人的自由：即"做他想做的事，反对他认为应当反对的人，占有、利用和享受他想要的一切，或者他可以得到的一切。"一个人的动力是生存的意愿，蔓延到所有人之中的心理状态是恐惧——对死亡的恐惧，特别是对暴力造成死亡的恐惧。在自然状态中，每个人都毫不留情地做他们看来确保他们安全的事。关于这种自然状态，我们所得到的图画是人们作相互反对的运动——运动中的物体——或者是霍布斯所说的"一切人反对一切人的战争"的无政府状态。

为什么人们以这种方式行动？霍布斯分析了人的动机。他说，每个人都有两种动力，那就是欲望和厌恶。这两种动力解释了我们对他人或对象的活动，以及来自他人或对象的活动。而且这两种动力具有和爱以及恨这样的语词相同的含义。人们被吸引向

那些他们认为将有助于他们生存的东西，他们恨那些他们判断为威胁他们的东西。善恶这两个词具有人想要给予它们的任何含义。人们会把他们喜欢的东西称之为善，把他们恨的东西称之为恶。“因此，没有什么东西是单纯的和绝对的。”我们在这种状态中基本上是利己主义的。我们所关心的主要是我们自己的生存。而且我们使善和我们自己的欲望相同一。因此，看起来好像是：对人们来说，在自然状态中没有尊重他人的义务，或者说没有在传统意义上的善和正义方面的道德。一旦假定了这种人的本性的利己主义观点，我们也就似乎没有创造一种有序的与和平的社会的能力了。

但是，霍布斯论证说，有一些逻辑结果或结论可以从我们对我们的生存的关心中演绎出来，在这些结果中就有霍布斯称之为自然法的东西。即使在自然状态之中，人们也知道这些自然法，它们在逻辑上与关系到我们自身安全的原则相一致。霍布斯说，自然法“是一种戒律，或一般的法则，是通过理性发现出来的。”它告诉我们应当做什么和不应当做什么。如果重要的前提是我要生存，即使在自然状态中，我也可以从逻辑上演绎出某些有助于我生存的行为法则来。因此，第一条自然法则是每个人都应当“寻求和平、信守和平”。这条迫使我去寻求和平的法则是自然的，因为它是关心我们的生存的一个逻辑上的外延。很显然，如果我有助于创造一个和平的环境，那么我将有更好的生存机会。因此，我对生存的渴望，将推动我去寻求和平。从自然法的这个首要的和基本的法则中派生出第二条法则，这条法则说，“在别人也愿意这样做的条件下，当一个人为了和平与自卫的目的认为必要时，他愿意放弃对一切事物之权利，而仅仅满足于他愿意别人享有的自由那么多的自由。”简单一点说，那就是如果别人放弃反对我们的权利，



我们也愿意放弃反对别人的权利。

自然状态中的义务

如果我们认识到自然状态中的这些和那些自然法，我们是否就有遵守它们的义务呢？霍布斯回答说，这些法则是永远具有约束力的，无论是在自然状态中还是在公民社会中。但是他区分了自然法适用于自然状态的两种方式。他说："自然法在内心范围中（in foro interno）是有约束力的，也就是说，它们只要出现便对一种欲望有约束力。但在外部范围中（in foro externo），也就是把它们付诸行动时，就并非永远如此了。"因此，在自然状态中并非好像没有义务，然而，在自然状态中人们也并不表现出总是根据这些法则而生活。人们在自然状态中对一切具有权利并非因为没有义务，而是因为如果一个人是谨慎的、温顺的以及信守其诺言的，那么"在别的人并不这样做的时间和地点［他］就会使自己成为别人的捕获物，使他自己遭受毁灭。这是和所有的自然法相反对的，因为自然法倾向于自然的保存。"而且在我们为了保存我们自己而行动时，我们也并没有脱离理性的自然法，因为甚至在自然状态下我们也应该根据一个好的信念而行动，即"如果任何人自称某种东西必然有助于他的自我保存，但连他自己都并不确信如此，他就可能违背自然法。"

霍布斯意识到：无政府状态是所有选定如何最好地生存的利己主义的个人的逻辑结果。在这种状态中将出现一种可怕的情况，即："没有艺术，没有文学，没有社会，最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险之中。人的生活孤独，贫困，卑污，残忍而短寿。"因此，我们应当避免这种无政府状态的扩展，这是在我们的权力范围之内的事。这种战争的主要原因是那些个人的和利

己主义的判断间的冲突。通过遵循自然法的命令,我们将寻求和平,放弃我们的某些权利或自由,进入到一种社会契约之中。因此,我们将创造一种人造的人——伟大的利维坦——它被称为公民社会,或者国家。

社会契约

我们避免自然状态和进入公民社会的契约是一种个人之间的同意。“就好像每一个人对每一个人说,我承认并放弃我支配自己的权利,把它授予这个人,或这个集体。但条件是:你也放弃你的权利,也把它授予他,而且以同样的方式承认他的一切行为。”在这个契约中,有两个东西清楚地突现了出来:第一,订立契约的各方是相互许诺放弃他们自己支配自己的权利,把它交给最高统治者的个人,它不是最高统治者和公民之间的契约。最高统治者具有绝对的支配权,而且决不服从于公民。第二,霍布斯清楚地说明,最高统治者要么是“这个人”,要么是“这个集体”。这暗示,至少在理论上,他关于统治权的观点和任何特殊形式的政府都不相一致。这很可能是因为他偏爱具有绝对权力的单个人的统治,然而他又认识到他的统治权的理论有可能和民主制相协调。但是,无论最高统治采取何种形式,很明显,霍布斯看到统治权从人民手中转移到了绝对的和不可废止的最高统治者的手中。

霍布斯特别急于以逻辑的严格性来证明最高统治权是不可分割的。由于已经揭示出在自然状态中无政府状态是独立的个人判断的逻辑结果,他得出结论说:克服这种无政府状态的唯一的办法就是把一些公民团体形成为一个单一的团体。这唯一的方法就是把多数人的意志转变为一个单一的意志,这也就是承认最高统治者的单一的意志和判断代表了所有公民的意志和判断。实际上,

这就是在人们同意放弃他们支配自己的权利时契约所要说的东西。现在，最高统治者的行为不仅代表了公民，而且似乎也体现了公民的意志——所以他坚信统治者的意志和公民的意志之间的一致性。一个公民反对最高统治者的做法在两方面是不合逻辑的。首先，这种反对将看作是反对他自己；其次，这种反对也就是要恢复到独立判断的原始状态，也就是恢复到自然状态或无政府状态。因此，为了确保秩序、和平和法律的状态，最高统治者的权力必须是绝对的。

民法对自然法

法律仅仅开始于有最高统治者存在的时候，这是起码的常识。因为在司法意义上，法律被界定为最高统治者的命令。这就得出这样的结论：没有最高统治者的地方就没有法律。霍布斯十分肯定地相信：即使在自然状态下，人们也有关于自然法的知识。而且在特殊的意义上，自然法甚至在自然状态中也一直起着约束的作用。但是，只有在有了最高统治者之后，才可能有某种法律秩序。因为只有到那时才有法律机关。在这种法律机关中，强制性权力是其核心。霍布斯说，没有强制性权力，契约也就是"一纸空文"。霍布斯把法律与最高统治者的命令相等同，他还补充一点说："不可能有不公正的法律。"

在论证不可能有不公正的法律的时候，霍布斯以惊人的方式表达了他严厉的独裁主义的思想。看起来正义和道德开始于最高统治者，而且没有先于且限制最高统治者行为的正义和道德原则。霍布斯在一段著名的话语中断言了这一点。"制定一个好的法律是最高统治者所关心的事。但是，什么是好的法律？我所说的好的法律，不是指一个公正的法律，因为没有不公正的法律。"之所

蒙田把自己看成是“一个没有预先想法的哲学家”——一个在理智上没有为他的思想和生活必须在其中得以表达的那些僵硬观念所限制的人。如果他专心致力于他的理论的话，他过一种幸福生活的愿望就不可能实现，因为人们可以对他的理论提出某种完善的合乎理性的诘难。他意识到有许多问题并没有明确地解决。这指的是有关事物之本性的问题。它们是前苏格拉底哲学如此专心致力解决的问题。蒙田接受了怀疑论者的判断。怀疑论者说：存在的状况可能是：“这不是真的，那也不是真的。”然而这种怀疑论的公式并不是想否定常识告诉我们的情况。对蒙田来说，



蒙田
（科比斯－柏特曼图库）

由于这些大胆的做法，霍布斯改变了哲学的方向。他是首先把科学的方法运用于研究人的本性的人们中的一个，他对人类知识和道德行为提出了新的解释，并把它们和中世纪的自然概念区分了开来，最终达到了一种高度独裁的统治权的观念。虽然霍布斯在他那个时代没有赢得广泛的赞同，在他的哲学中甚至还有许多值得怀疑和批评的地方，然而他对哲学问题系统阐述的严密性保证了他的哲学的持久的影响力。

10 大陆理性主义

虽然哲学很少以极其突然的方式改变自己的方向，但有时也常常会由于新的关注和强调而把自己与刚刚过去的时代清晰地区别开来。这就是17世纪大陆理性主义的情况，它的创立者是笛卡尔，而它的新方案开始了所谓的近代哲学。在一定意义上，大陆理性主义者所由以出发的很多东西都已经由中世纪哲学和培根与霍布斯尝试过了。但笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨形成了一种新的哲学观点。由于受到科学的进步和成就的影响，他们试图用数学的精密性来装备哲学。他们企图制定能够组织进一个真理系统中去的清晰的理性原则，从其中能够推演出有关世界的精确信息。他们强调人的精神的理性能力，他们把这种能力看作既是有关

人的本性的也是有关世界的真理的源泉。虽然他们并不拒绝宗教的权利，他们却认为哲学的推理是某种独立于超自然的启示的东西。他们忽视主观感觉和激情作为发现真理的手段的价值。反之，他们相信通过按部就班的适当的方法，我们就可以发现宇宙的本质。这是对于人的理性的乐观主义的观点，这种观点抵销了那些复活古代怀疑论的近代企图，特别是在蒙田那里的企图。理性主义者假定凡是他们能够以他们的心智清晰地思考的，就是现实地存在于他们的心智之外的世界。笛卡尔和莱布尼茨甚至论证说，某些观念内在于人心，并且如果给以适当的诱发，经验就会使得这些内在的真理变得自明起来。理性主义的这种高度乐观主义的方案并没有完全成功，正如那些主要倡导者们的观点都众说纷纭所表明的一样。可以肯定的是，所有的理性主义者都把决定论归于一切自然事件，对自然界按照物理学的机械论模式加以解释。但笛卡尔把实在描述为一种由两种基本实体——即思维和广延——所构成的二元论。斯宾诺莎提出了一种一元论，说唯有一个单一的实体——那就是自然。莱布尼茨是一个多元论者，他认为存在着基本实体的各种不同的种类，它们组成了世界。

笛 卡 尔

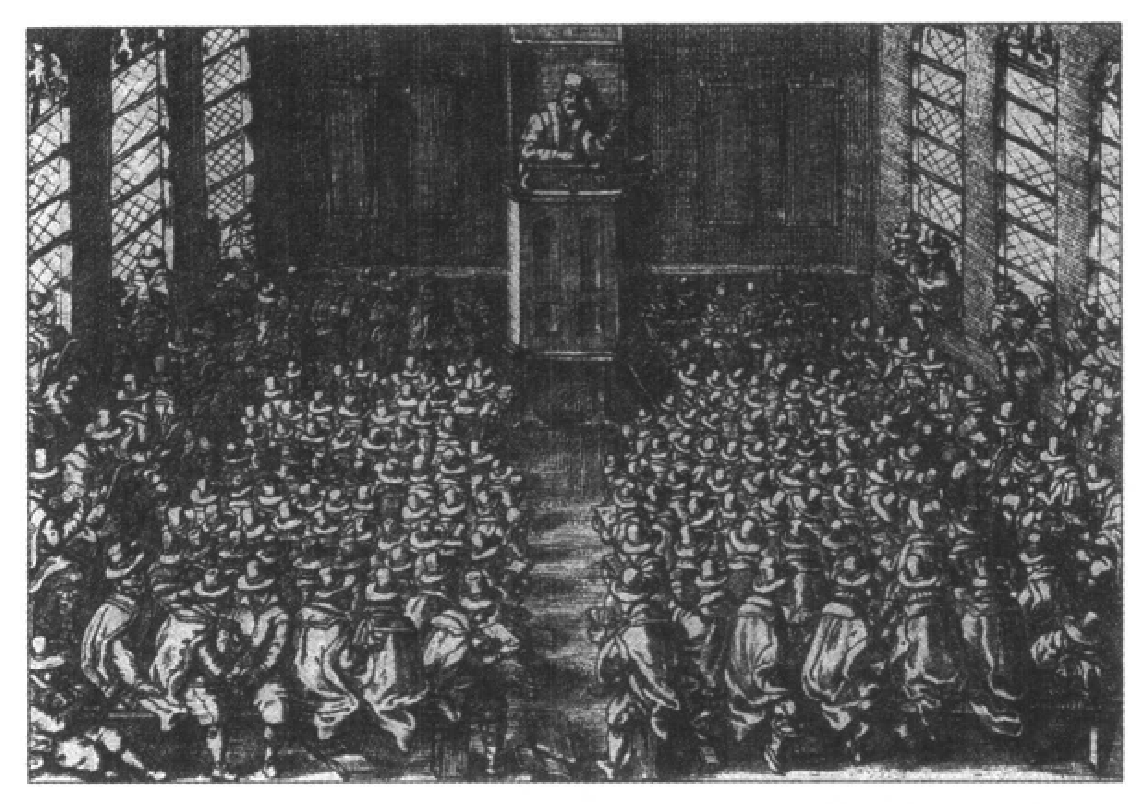
生平

勒内·笛卡尔堪称近代哲学之父，他 1596 年生于托莱。他的父亲约阿西姆·笛卡尔是布里坦的地方议会的议员。自 1604 年到 1612 年，幼小的笛卡尔在耶稣会的学校学习，他在那里所受的教育包括数学、逻辑和哲学。在这几年给他印象最深的是数学的确定性和精密性，与之形成对照的则是传统哲学，它一律导致怀疑

和争辩。有一段时间他曾是巴伐利亚的马克西米廉军队中的一名军人。在广泛地游遍了欧洲之后，他在1628年决定移居荷兰，在这里笛卡尔写出了他的基本的哲学著作，包括他的《方法谈》(1637)、《第一哲学沉思集》(1641)、《哲学原理》(1644)和《心灵的激情》(1649)。他1649年应克利斯蒂娜女王的邀请去瑞典，女王希望笛卡尔在哲学上给她以指导。由于女王只能在早上五点钟接见他，在这个时刻所受到的酷寒所带来的不适应轻而易举地使他成为了疾病的牺牲品。在几个月内他受到发烧的折磨，在1650年2月逝世，终年54岁。

笛卡尔最关心的是理智的确定性问题。如他所说的，他是"在欧洲最著名的学校之一中受教育的"，然而他还是发现自己为"许多怀疑和错误"所困扰。回顾他的学习，他认为古典文献给他提供了诱人的故事，这些故事对他的心灵有激发作用。但这并不能引导他的行动，因为这些故事所描绘的人类行为的典型完全是超出人的行动力量之外的。他自然也谈到了诗歌，他说诗人是用"想像的力量"带给我们知识，甚至产生出真理，因为他比哲学家能够"放射出更多的光彩"。然而，诗是心灵的一种天赋而不是学习的成果；因此它给予我们的不是有意识地揭示真理的方法。虽然他尊重神学，他断言神学的"启示的真理"完全是超越人的理智的，并且如果我们思考它获得了成果，"那一定是从高处得到了某种超凡的援助，这比从单纯人那里得到的更多。"他并不想否认这种真理，因为他直到最后显然还保持为一个虔诚的天主教徒。然而，他并没有在神学中发现一种方法，可以使这些真理通过人的理性能力而一贯地达到。他在学校里所学的哲学对于这一点也没有任何更多的帮助，因为"没有任何一件事可以发现在其中是没有质疑的，而在结论中是不可怀疑的。"





笛卡尔时代的巴黎大学教室
（纽约斯纳克国际艺库）

笛卡尔对确定性的追求把他从他的书转而引向了“世界这本大书”，在那里他通过旅行遇到了各种不同气质和身份的人，并收集到“各种各样的经验”。他的想法是，在尘世的人中间，他将发现更多精确的道理，因为在实际的生活中与学术活动不同，对道理的误解会有很严肃的后果。但是他说，他在实践的人们中发现了如同在哲学家们中同样多的不同观点。从读世界这本大书的这种经验中，笛卡尔决定“不再相信我仅仅通过榜样和习惯所确信的任何东西还是可靠的”。他执意继续自己对确定性的追寻，并且在一个值得纪念的夜晚，1619 年 11 月 10 日，他做了三个梦，它们无一例外地使他确信，他必须把真理知识的体系唯一地建构在人

的理性能力之上。

笛卡尔与过去决裂并给了哲学一个新的出发点。特别是，由于他的真理体系必须从他自己的理性能力中引申出来，他就不应当再依赖过去的哲学家的思想，也不应当仅仅因为是由某个权威人士说出来的就把任何思想当作真理接受下来。无论是亚里士多德巨大声望的权威还是教会的权威都不足以产生出他所追求的那种确定性。笛卡尔决定在他自己的理性中发现理智确定性的基础。因此，他由于只使用那些通过自己的力量能够当作其它一切知识的基础来知晓的真理，而给哲学提供了一个新的出发点。他完全意识到他在哲学史上的独一无二的地位，他写道："虽然我在我的原理中划分出类别的所有这些真理是一切时代和一切人都知晓的，但据我所知，直到现在还没有一个人采用它们作为哲学的第一原理……就像世界上的一切其它事物的知识都会由它们发源一样。这就是为什么在这里留给我来探明这些真理之状况的缘故。"

他的理想是达到这样一个思想体系，它的各条不同的原理不仅仅是真的，而且以这样一种清晰的方式联结起来，以致我们能够很容易地从一条真实的原理推进到另一条真实的原理。但为了达到这样一套有机关联起来的真理，笛卡尔感到他必须使这些真理"遵守一个合理的规划"。借助于这个规划，他就不仅能够使现有的知识组织起来，而且能够"指引我们的理性以便发现那些我们所不知道的真理"。所以他的第一个尝试就是要制定出他的"理性的规划"——这就是他的方法。

笛卡尔的方法

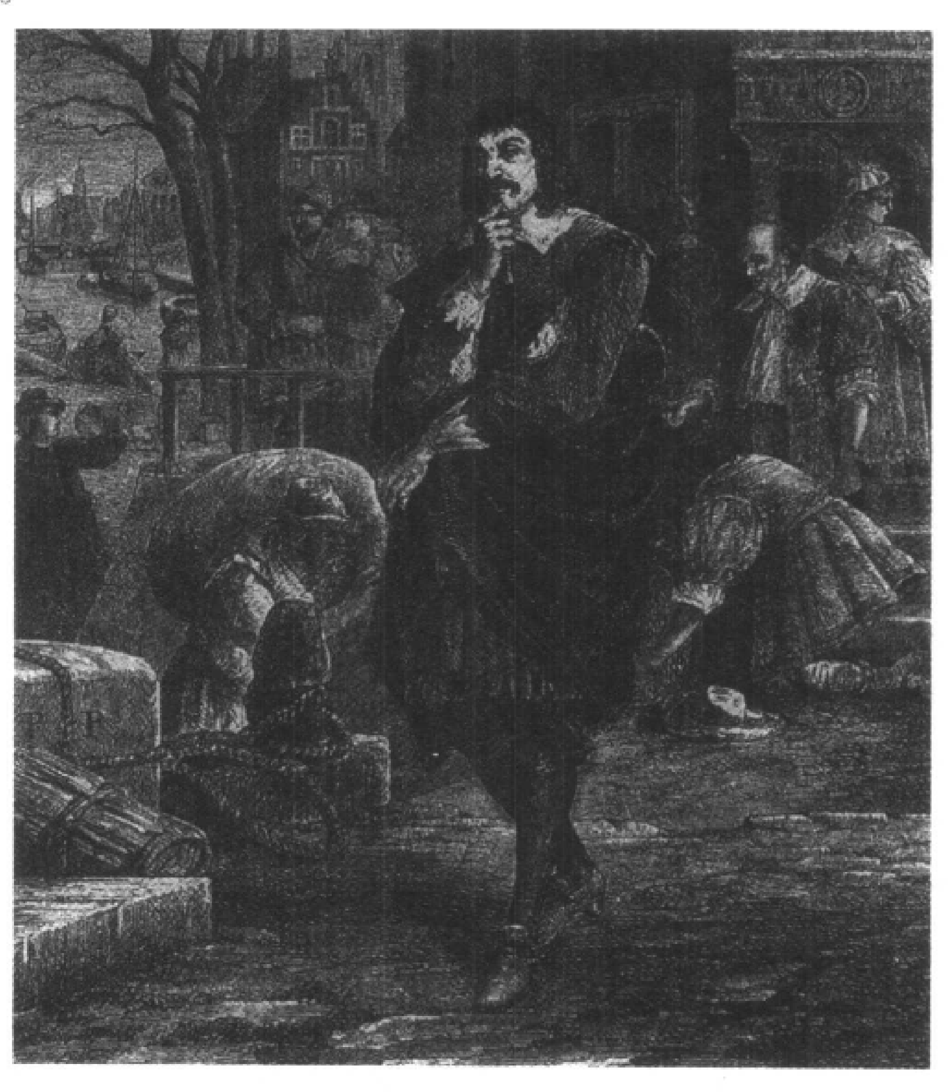
笛卡尔的方法在于利用一套特殊的规则使心灵的各种能力受

到约束。他坚决主张方法要有必然性，主张系统地和有秩序地进行思维。他使那些盲目追求真理的经院学者们吃惊，并且他把他们比作这样一些人，他们“为发现财宝的愚蠢渴望所烧灼，不停地在大街上徘徊，试图找到某种连一个过路人也许都会有机会碰到的东西。”他接着说：“非常肯定的是，这一类不守规则的探讨和混乱的反思只会惑乱自然之光并蒙蔽我们内心的力量。”但仅凭我们内心的能力也有可能把我们引入歧途，除非他们小心地遵守规则。所以方法就在于，在其中我们的直觉能力和推理能力得到某种有秩序的方式的指导。

数学的例证　笛卡尔把数学看作清楚明白地思维的最好例证。他写道：“我的方法包括所有把确定性给予算术规则的东西。”实际上，笛卡尔是想把一切知识都做成一种“普遍数学”。他确信数学的确定性是思维的特有方式的结果。如果他能够发现这种方式，他将会拥有一种方法来揭示“处于我的能力范围内的任何真知识”。数学本身并不是方法，它只是展示了笛卡尔所要寻求的方法。他说，几何与算术只是他的新方法的“例证”和“外部包装”而非“构成要素”。那么，在这里数学又是如何引导笛卡尔在其中找到他自己的方法基础的呢？

笛卡尔在数学中发现了有关精神操作的某些基础。尤其是，他紧紧抓住了心智对直接的和清楚可靠的基本真理的领会能力。他不太关注对于我们如何从经验中形成观念的这种机制作出解释。相反，他想断言的是我们的心智有能力以绝对的清楚和分明来知晓某些观念这一事实。此外，数学的推理表明了我们如何按照一种有秩序的方法从我们所知道的东西前进到我们所不知道的东西。例如，在几何学中我们从线和角的概念开始，并从中发现了更多复杂的概念，像一个角的角度之类。为什么我们不能把这同

一种推论方法也运用到别的领域中去呢？笛卡尔确信我们能够这样做，他还声称这种方法包含“人类理性的最初入门”，而且他可以借此引出“不论在哪个领域中的真理”。从他的眼光看来，所有各种不同的科学都只不过是同一个推理能力和同一种方法被运用的不同方式而已。在任何场合下这都是对直觉和推演的有秩序的运用。



笛卡尔

（斯托克·蒙太奇公司）

直觉和推论 笛卡尔把知识的全部大厦都置于直觉和推论的基础之上，他说："这两种方法就是知识的最可靠的路线"，还说，任何其它的进路都将"如同提防错误和危险一样遭到拒绝"。简言之，直觉给我们提供了基本的概念，而推论则从我们的直觉中引出了更多的信息。笛卡尔把直觉描述为一种理智的活动，或是一种如此清晰以至于在内心中不容怀疑的眼光。我们感觉的动摇不定的证据和我们想像的不完善的创造都让我们陷入混乱；而直觉却给我们提供了"一颗专注的心如此乐意而分明地给予我们的概念，以至于我们完全摆脱了对我们所理解的东西的怀疑。"直觉给了我们清楚的概念，但也给了我们一些有关实在的真理，例如"我思"，"我在"，以及"一个球体只有一个面"——这都是些基本的、单纯的和不可化约的真理。此外，凭借直觉还把握住了一个真理和另一个真理之间的关联——比如这个公式："如果 A = B 并且 C = B，那么 A = C。"

笛卡尔把推论描述为"从可靠地知道的事实中作出的任何必然性推断"。使直觉和推论相似的是，这两者都包含有真理。通过直觉，我们完整而直接地把握到一种简单的真理，而通过推论，我们经过一个过程，即一个"连续而不间断的心灵活动"，而达到真理。由于如此紧密地把推论和直觉归为一类，笛卡尔对他那个时代被人们与所谓三段论的推理类型等同起来的推论给出了一种新的解释。按照笛卡尔的描述，推论是不同于三段论的。相反，一个三段论包含着概念相互之间的关系，而推论则包含真理相互之间的关系。从大前提进到三段论中所给出的结论是一回事，但从一个不容置疑的事实中推出有关那个事实的结论，即笛卡尔所说的我们必须凭推论来做的结论，则是另一回事。笛卡尔强调的是出自一个事实的推理和出自一个前提的推理两者之间的差异，因

为他的方法的核心之点全系于此。笛卡尔对以前哲学和神学的批评在于,其结论是根据三段论要么从不真实的前提,要么从仅仅基于权威的前提中推出来的。然而,如果我们从事实出发,我们通过合适的推理来获得我们结论的真理性就有了保证。笛卡尔想要把知识建立于一个在个体自己心目中具有绝对可靠性的出发点上。所以知识要求运用直觉和推论,在这里,“第一原理是单独由直觉给出的,而间接结论则……仅仅由推论所提供。”而这也就是笛卡尔方法之构成的关键成份。他的方法的另一个成份在于指导直觉和推论的规则。

方法的诸规则 笛卡尔的规则的主要之点就是为心灵的运作准备一种清楚而有秩序的步骤。他所确信的是:“方法完全在于对我们精神的眼光,如果想找到任何真理,都必须指向的那些客体所作的整理和安排。”我们必须从一种简单的和绝对清楚的真理开始,并且必须一步步不失清晰性和可靠性地沿着这条路推进。笛卡尔花费了许多年来尝试制定具体的规则。他在其《指导心灵的规则》中找到了 21 条规则,下面是其中最重要的。规则 3:如果我们打算研究一个主体,“我们的研讨就不应当指向别人思考过的东西,也不应当指向我们自己所猜测的东西,而应当指向我们能够清楚明白地看到并可靠地推论出来的东西。”规则 4:这是一条要求其它规则都必须严格服从的规则,因为“如果一个人严格地遵守它,他就永远也不会把本是虚假的东西设想为真实的,并且永远也不会把自己的精神的努力花费在无效的事情上。”规则 5:我们应当精确地遵照这个方法来做,如果我们“把复杂的和晦涩的命题逐步化归成那些更简单的命题,然后从对所有这些绝对简单的命题的直觉领会出发,注意以严格相似的步骤去追溯一切其它的知识的话。”规则 8:如果在有待检查的事情上我们向我们不理解的

那个系列跨进的一步还不足以能够拥有一种直觉的认识，我们就必须在那里立刻止步。”

以类似的方式，笛卡尔在他的《方法谈》中制定了四条他相信是完全充分的规训，“预先规定我将采取这种不可动摇的决定，在遵守它时将在个别场合立于不败之地。”用笛卡尔自己的话说，这些规训是：

> 第一，当我还没有清楚地知道确是如此时，永远不要把任何东西当作真理接受下来；……在我的判断中不要包含别的任何东西，只包含如此清楚和分明地排除了一切怀疑根据而呈现在我心灵面前的东西。第二，在检查过程中把每个困难分解成尽可能多的部分，直到可以必然地使这些困难得到适当的解决。第三，引导我的思想进入这样一种秩序，即从可以最简单最容易地知悉的对象开始，我将一点一点地，可以说是逐步地上升到更为复杂的知识。……最后，使所有场合下的明细表都做得如此完备并使检查做得如此周全，以至于我可以确信无一遗漏。”

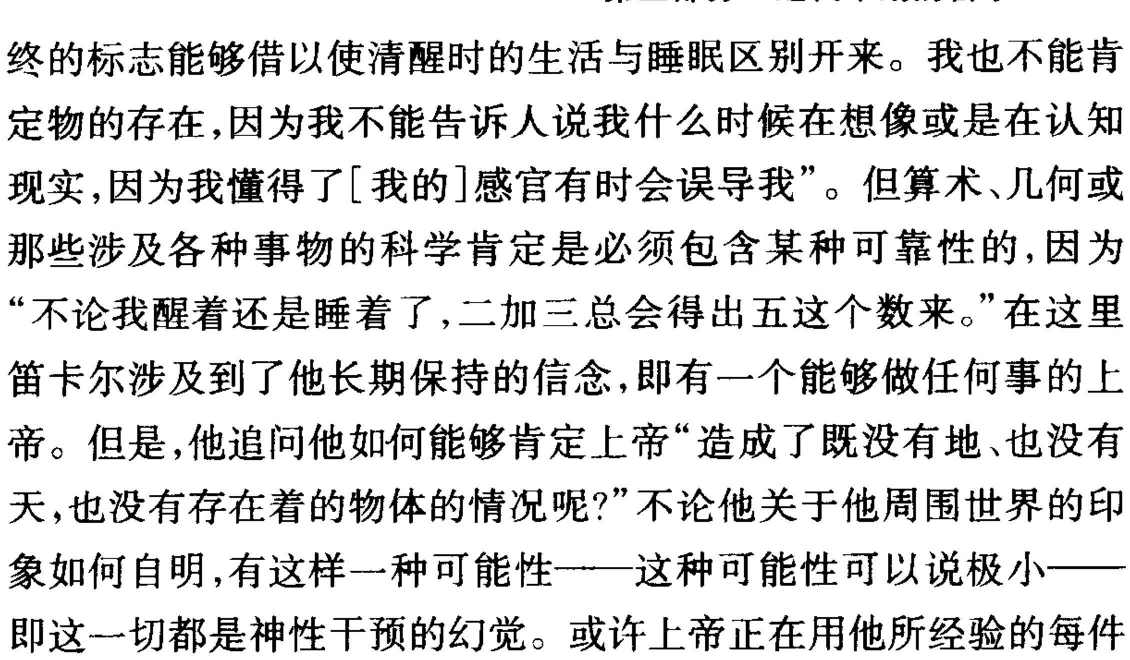
比起培根和霍布斯来，笛卡尔的方法更少重视在获得知识时的感觉经验和实验。笛卡尔问道，那么，我们又将如何知道那些本质的属性，例如蜡块的本质属性呢？蜡块有时候是硬的，有一定的形状、颜色、体积和香气。但当我们把它凑近火焰时，它的香味就消失了，它的形状颜色也失去了，而它的体积则增大了。在蜡中还留下什么让我们仍然可以认出它是蜡的东西呢？笛卡尔认为，“这不可能是任何我凭借感觉所观察到的东西，因为任何事物在味觉、嗅觉、视觉、触觉和听觉方面都是变化着的，然而同一块蜡却仍然留下来了。”所以只是我的理解力设想了它……单凭我的心灵来审查”就使我能够知道蜡的真实属性了。并且，笛卡尔还说，

“凡是我在这里关于蜡所说的话也可以适用于一切在我之外的其它事物。”他把大部分信赖都放在包含于心灵中的真理之上了，“[不要]把真理从另外的源头中引出来，而要从存在于我们心灵中的可靠发源地中引出来。”笛卡尔设想我们在这种意义上，即在我们“生来有某种承担它们的气质或倾向”这种意义上，具有可靠的内在观念。由于我们能够知道这些真理，我们就可以有保证地为我们的推论奠定可信赖的基础。笛卡尔相信他能够从这个开端出发，通过仅仅诉诸他自己的理性能力而反思和重建一切哲学，并指导它们与他的规则相一致。因此他试图展示他不仅能够拥有关于数学概念的知识的可靠性，而且还拥有关于自然实在的知识的可靠性。

作为方法论的怀疑

笛卡尔运用怀疑的方法以便为建构我们的知识找到一个绝对可靠的出发点。由于他在自己的规则中宣称我们永远也不应该接受我们能够对之抱有怀疑的东西，于是笛卡尔试图怀疑每一件事情。他说，“因为我希望彻底献身于对真理的追求，我认为对于我来说有必要对任何我可以设想最终是基于怀疑的东西当作绝对错误的而加以拒绝。”他的意图很明显，就是因为他要清除自己以前的一切观点，“以至于这些观点下次要么被另外的更好的观点所接替，要么在我们使同一个观点适合于理性图式时仍被该观点所接替。”

凭借这种怀疑的方法，笛卡尔表明我们的知识，哪怕那种我们看起来最明显的知识都是如何地不可靠。有什么能比“我在这里，坐在火炉边……拿着这张纸在我手里”更清楚的呢？但是，当我睡着了，我梦见我坐在火炉边，而这就使我意识到，没有什么最



终的标志能够借以使清醒时的生活与睡眠区别开来。我也不能肯定物的存在,因为我不能告诉人说我什么时候在想像或是在认知现实,因为我懂得了[我的]感官有时会误导我”。但算术、几何或那些涉及各种事物的科学肯定是必须包含某种可靠性的,因为“不论我醒着还是睡着了,二加三总会得出五这个数来。”在这里笛卡尔涉及到了他长期保持的信念,即有一个能够做任何事的上帝。但是,他追问他如何能够肯定上帝“造成了既没有地、也没有天,也没有存在着的物体的情况呢?”不论他关于他周围世界的印象如何自明,有这样一种可能性——这种可能性可以说极小——即这一切都是神性干预的幻觉。或许上帝正在用他所经验的每件事欺骗他!

在这一点上,笛卡尔说:“如果我有足够的幸运去发现可靠的和不可怀疑的真理”,那就会足以推翻怀疑并建立起一种哲学来。就像阿基米德那样,他只要求一个不动的支点以推动地球离开其轨道,笛卡尔也在追求他的唯一的真理并通过怀疑的行动为之奠基。我怀疑我的身体的存在,或是怀疑我醒着,简言之,怀疑一切都是幻觉或假相。但仍然有一件事余留下来了,我是根本不可能对它加以怀疑的,这就是我存在。笛卡尔在此证明了他的一个在哲学史上最著名地流传的论点:

> 但我曾被说服相信在整个世界中无物存在,没有天,没有地,既没有精神也没有任何物体:那么,我不是也同样被说服了相信我不存在吗?根本不是;我自己的确存在,因为我说服过我自己相信某些东西。但是有某个欺骗者或一个另外的极强大极狡猾者不断地在用他的足智多谋欺骗着我。那么即使在他欺骗我的时候我也无疑是存在的,并且他尽可以欺骗我,如果他愿意的话,但只要我想到我是某种东西,他却永远不可

能使我什么也不是。

在笛卡尔看来,即使上帝以任何可能的方式欺骗我,我也由此知道我存在,因为我通过怀疑的这种完全是精神性的活动而证实了我自己的存在。笛卡尔把这一点表达为这样一个短语:"我思,故我在"(拉丁文为 cogito ergo sum)。

首先,没有什么比我的思维本身的存在更多地由"我思故我在"这一真理而得到证实的了。我的怀疑对于我自己的身体的存在和我的思维的其它任何东西仍然是有保留的。"我思故我在"这种说法必须肯定我的存在:"但究竟什么是我?一个思维之物。什么是思维之物?这就是一个在怀疑、在理解、在肯定、在否定、在意愿、在拒绝,并且也在想像和感觉之物。"从头至尾,笛卡尔都假定了:因为思维是一种活动,也就必须有一个思维者,"一个在思维的东西"。这个"东西"不是身体,因为"我知道我是一个其全部本性都是思维的实体,而且为了它的存在不需要任何位置,它也不依赖于任何物质的东西。"于是看起来可以绝对肯定的是,我,一个自我,存在着,"因为没有任何思维能够离开一个思维之物而存在,这一点是肯定的。"但这样一来,思维者就是一个孤独的鲁滨逊[①],被封闭在自己的观念中了。

上帝和外部事物的存在

笛卡尔为了超越他自己作为一个思维之物而存在的确定性,他又问道,我们如何知道某物是真的。他问:"在一个命题中为了该命题是真的和可靠的需要什么?"是什么东西使得命题"我思,

① 鲁滨逊(Robinson Crusoe)为英国作家笛福的小说《鲁滨逊漂流记》中的主人公。——译者注

故我在"成为可靠的？"我得出了这样的结论，即我可以把'凡是我十分清楚和分明地想到的东西全都是真的'设想为一条普遍的规则。"在这一语境中清楚意味着"它是在场并呈现给关注的心灵的"，以这样一种方式，对象对我们的眼睛就是清楚的。"分明"则涉及到"那种如此精确且如此区别于一切其它对象的东西，以至于它在自身中只包含清楚的东西。"于是"我思，故我在"这一命题是真的的理由就纯粹在于它对于我的心灵是清楚分明的。这也是数学命题是真的的理由，因为数学命题是如此清楚分明，以至于我不得不承认它们。但是，为了保证我们的清楚分明的观念的真理性，笛卡尔必须证明上帝的存在，以及上帝并不是一个使我们把虚假的事物想成是真的的骗子。

笛卡尔不能利用阿奎那对上帝存在的证明，因为这些证明都是建立在仍然遭到笛卡尔怀疑的那些事实之上，也就是建立在像自然事物中的运动和原因这样一些外部世界的事实之上。相反，笛卡尔必须独自在有关他自己的存在及内部思维的合理意识的关系中来证明上帝的存在。因此他凭借对经过他的心灵的各种观念加以检查而开始他的证明。

关于这些观念，有两个思想打动了他，即这些观念是有原因的，以及按照其内容它们相互之间是明显有区别的。这些观念是些结果，而它们的原因则必须去发现。我们的观念中有些看起来是"与生俱来的"，有些是由我"发明出来的"，而另外一些却"来自于外部"。我们的理性告诉我们，"某物不能够来自于无"，而且"更完满的东西……不可能是……更少完满性的东西的结果。"我们的观念具有不同的实在性程度，"但自然之光表明，在起作用的总体的原因中的实在性至少必须与结果中的一样多"。我们的有些观念按其实在性程度来看不可能在我自身中有其起源。但上帝

的观念包含如此多的"客观实在性",以至于我对我能否由自身中产生出这一观念感到奇怪。因为"在上帝的名下我理解到一个实体是无限的、自主的、全知的、全能的,并且我自己和任何别的东西(如果任何别的东西存在的话)都是由它创造出来的。"我这样一个有限的实体如何能够产生出一个无限实体的观念来呢?真的,我怎么能够知道我是有限的,除非我能够把自己与一个完满存在的观念相比较?这个完满性的观念是如此清楚和分明,以至于我确信它不可能出自我的不完满的本性。即使我潜在地是完满的,完满性的观念也不可能来自那种潜在性,因为一个现实的结果必须出自一个现实存在的存在者。于是,笛卡尔坚持:1)观念具有其原因;2)原因必须至少具有与结果一样多的实在性;3)他是有限的和不完满的。由这三点他就得出结论说,他关于一个完满的和无限的存在者的观念来自他的外部——来自一个存在着的完满的存在者,来自上帝。另外,笛卡尔得出结论,上帝不会是一个骗子,"因为自然之光告诉我们,欺诈和蒙骗必然出自某种不完满",这种不完满根本不可能归之于一个完满的存在者。

除了这个他借以证明上帝存在的出自因果性的证据之外,笛卡尔还步奥古斯丁和安瑟伦的后尘,提出了他的本体论证明的翻版。笛卡尔在这个证明中试图通过探讨上帝观念中所隐含的意义来论证上帝的存在。他说,如果"我所清楚分明地知道的一切与这个对象有关的东西实际上是从属于这个对象的,难道我就不可能从这个对象中引出一个证明来论证上帝的存在了吗?"如何可能从对一个观念的分析中推出上帝存在的确定性呢?

笛卡尔说,我们的有些观念是如此清楚分明,以至于我们直接就察觉到它们意指着什么。例如,我们不可能思考一个三角形而不同时思考它的边和角。虽然我们不可能思考一个三角形而不同

时思考它的边和角的属性，这却并不必然得出思考一个三角形就意味着这个三角形存在。但正如一个三角形的观念包含着某些属性一样，上帝的观念也包含有一些属性，特别是存在这个属性。上帝的观念意味着一个完满的存在者。但这个完满性的观念包含着存在。谈论一个不存在的完满性必然会陷入矛盾之中。我们不可能前后一贯地设想一个存在者在一切方面都是最大完满的而同时却又不存在。笛卡尔说，正如我们不可能思考一个三角形的观念而不知道它的属性，同样我们也不可能思考上帝的观念而不知道这个观念清楚地包含着存在属性。笛卡尔认为，"我们清楚分明地理解到的那个属于真的东西，以及任何事物的不变的本性、它的本质或形式，事实上都可以肯定属于那个事物。但既然我们以充分的精确性检查了上帝的本性，我们就清楚而分明地理解到存在应属于上帝的真正本性。因此我们可以真实地断言上帝存在。"笛卡尔的批评者伽桑第反对这种推理方式，他说，完满性并不包含存在，因为存在并不是完满性的一个必要的属性。他认为，缺乏存在并不包含对完满性的损害，它只意味着缺乏实在性。正如我们将会看到的，康德在他对这些证明上帝存在的企图所作的批判中更详细得多地深入到了细节。

笛卡尔由他自己的存在证明了上帝的存在。按照这种方式他也确立了真理的标准，并以此为数学思维和一切理性活动提供了基础。现在，笛卡尔用另一种眼光来看待物理世界，看待他自己的身体和别的事物了，并询问他是否能肯定他们的存在。对事物有一种思维，这本身并不证明我的身体存在，因为我的思维本身"是完全和绝对地不同于我的身体的，并且可以没有身体而存在。"那么，我如何能够知道我的身体和其它自然事物的存在呢？

笛卡尔回答说，对于我们位置的变化，以及包括我们的身体和

凡是我们称之为“广延实体”的东西的运动和活动性，我们大家都有清楚分明的经验。甚至常常是违背我们的意志，我们也得到视觉、声音、触觉的感官印象，而这些印象引导我们相信它们来自不同于我们自己的物体。而相信这些印象“是由物质客体传达给我的”，这样一种不可抗拒的倾向必然来自于上帝；另外，“如果这些观念是由不同于物质客体的原因所产生的，上帝就不可能免于欺骗的指责。所以我们必须承认物质客体存在。”于是在笛卡尔看来，对自我的知识先于对上帝的知识，而自我和上帝这两者又先于我们对外部世界的知识。

精神和肉体

笛卡尔现在推翻了他的一切怀疑，并使自己绝对地相信他自己、事物和上帝的存在了。他作出结论说，存在着思维之物和有广延、有维度之物。既然一个人既有精神又有肉体，笛卡尔就提出了规定肉体和精神处于什么样的关系中的问题。笛卡尔思想的全部要旨都在于这种二元论倾向——即在自然中有两种不同种类的实体这一观点。我们知道一个实体是通过它的属性，而既然我们清楚分明地知道两种完全不同的属性，即思维和广延，则必然也有两种不同的实体，即精神和物质，心和身。因为笛卡尔把实体定义为“一个除了自身存在之外什么也不需要的存在之物”，他就把每个实体都看作是彻底不依赖于另一个实体的。所以，为了对心灵有所认识，我们不必涉及到肉体，同样，肉体也可以不对心灵有任何涉及而被彻底地理解。这种二元论的结果之一是，笛卡尔借此把神学和科学分离开来了，并设想在它们之间不必有什么冲突。科学将与任何其他训诫不相干地研究物理的自然，因为物质实体拥有自己处理事情的独特领域，并能够在自己独特的法则范围内得



到理解。

如果思维和广延是如此不同和相分离，我们又如何能够描述有生命之物呢？笛卡尔推论道，因为有生命的肉体带有广延，它们就是物质世界的一部分。所以有生命的肉体按照在物质秩序中支配其它事物的同一个机械和数学法则运作。例如说到动物，笛卡尔认为它们是一些自动机，他说，“我们从幼年时代保留下来的一切成见中最大的成见就是相信野兽的思维。”他认为，我们之所以设想动物思维，只是因为我们把它们的行为看作人有时会做出的行为，就像狗作杂技演员的打扮一样。因为人有两条推动原则，一条是物质的而另一条是精神的，我们就设想当动物表演了类似于人的行为时，它们的物质的运动是由它们的精神能力所导致的。但笛卡尔看不出有把精神能力赋予动物的理由，因为它们的一切活动或行为都能单凭机械论上的考虑就得到说明。由于这是“自然，而自然在它们中是按照它们器官的配置而行动的，正如一只由轮子和钟摆组成的钟一样”，所以动物是机器或自动机。但什么是人呢？

笛卡尔说，人的身体的许多活动都像动物的活动一样是机械的。这些自然的行为如呼吸、血液循环和消化都是自动的。他认为人的身体的作用可以被归结到物理学中来。每个自然事件都可以恰当地由考虑到机械的或实际起作用的原因来说明理由；这就在描述肉体的自然过程时不需要考虑某种目的因了。此外，笛卡尔相信宇宙中运动的总量保持不变。这导致他断言人的身体的运动不可能源发于人的精神或灵魂；他认为灵魂只能影响或改变身体中某些因素和部分的运动方向。正是在心灵如何能够做到这一点上很难作出准确的解释，因为思维和广延——心灵和肉体——在笛卡尔看来是如此不同和分离的实体。他争辩说心灵不是直接

推动肉体的那些变化的部分的，相反，“心灵的原则在大脑里有自己的位置”，即在松果腺中，它首先与“生命的精气”相接触，而灵魂通过它们与肉体互相作用。显然，笛卡尔试图给人的身体一个机械的解释，而同时又保持灵魂通过意志活动对人的行为发生影响的可能性。因此，人与动物不同，他是能够有各种主动性的。我们能够从事纯粹的思想，我们的心灵能够受自然感觉和知觉的影响，我们的身体可以直接由我们的心灵指挥，而我们的肉体是由纯粹的机械力所推动的。

但是笛卡尔的严格的二元论在描述精神和肉体如何能够相互作用上给他造成了困难。如果每个实体都是完全相互依赖的，精神就必须住在肉体中，就像珍珠在珠蚌中一样，或者用笛卡尔自己的比喻说，如同领港员在船里一样。经院哲学曾把人描述为一个统一体，在其中精神是形式，而肉体是质料，并且说没有其一就不可能有其二。霍布斯曾把精神归结为运动的身体并以这种方式达到了人的统一。但笛卡尔以他对“思维”的新的定义扩大了精神和肉体的分裂。虽然他在这种思维活动中包括进了在传统上一直被归于身体的经验，即感官知觉的全部范围，例如“感觉”。当笛卡尔把“我所是的东西”定义为“一个思维之物”时，他并没有提及身体，因为每件事物本质上对我来说都被包括在“思维”中了。一个思维之物就是一个怀疑、理解、肯定、否定、意愿、拒绝之物，也是想像和感觉之物。据说这个自我可以不需要身体而感觉到热。但显而易见，笛卡尔在此不可能接受他自己的二元论。他承认，“自然也通过痛苦、饥饿、口渴等等这些感觉来教导我，说我并没有像一艘船的领港员一样住在我的身体里，相反，我是非常紧密地统一在身体上的，并且可以说，是如此地与身体混为一体，以至于我看起来与它组成了一个整体。”他甚至企图把心灵定位于松果腺

中，虽然即使这样也还是留下有相互作用的技术性问题。如果有相互作用，也就必须有接触，而这样心灵也就必须是有广延的。在这个问题上，他的方法规则并没有把他引向任何清楚分明的结论。

斯宾诺莎

斯宾诺莎是最伟大的犹太哲学家之一。他的思想的原创性是受到他因自己的非正统观点而被阿姆斯特丹犹太教堂所驱逐的激发。他拒绝接受海德堡大学的哲学教授席位，这进一步表明他渴望保持他追求自己的观点的自由，无论这种对真理的追求会把他引向何处。虽然他甘于过简朴的生活，通过磨透镜来维持朴素的生计，他作为思想家的名声却广泛传播，既激起了赞美也引起了谴责。巴鲁赫·斯宾诺莎1632年在阿姆斯特丹诞生于一个从西班牙的宗教迫害中逃避出来的葡萄牙犹太人家庭。他受的是旧约圣经和塔木德[①]研究的训练，并且通晓犹太哲学家迈蒙尼德的著作。1663年他被迫离开阿姆斯特丹而去到海牙，他在那里开展了他的文字生涯，其中《伦理学》是他登峰造极的著作。他1677年死于肺结核，终年45岁。

斯宾诺莎受到笛卡尔的理性主义、他的方法和他对哲学主要问题的选择的影响。但他们的兴趣甚至术语上的相似性并不说明斯宾诺莎就是笛卡尔的一个追随者。在许多观点上斯宾诺莎给笛卡尔所开创的大陆理性派带来了一些新的东西。

---

① 塔木德(Talmud)为犹太教先知的经典。——译者注

方法

与笛卡尔共同的是，斯宾诺莎认为我们可以按照几何学的方法获得有关实在的精确知识。笛卡尔为哲学制定了这个方法的基本形式，他从清楚分明的那些第一原理出发并试图从中推演出全

斯宾诺莎

（斯托克·蒙太奇公司）



部知识内容。斯宾诺莎对笛卡尔的方法所增添的东西是对各种原理和公理的一个高度系统化的整理。如果说笛卡尔的方法是简单的,那么斯宾诺莎则几乎是打算写出一部地地道道的哲学几何学,就是说,一整套完备的公理或定理(共约250条之多),它们将以几何学解释事物的关系和运动的方式来解释实在的整个体系。在几何学中结论是推演出来的,而斯宾诺莎相信我们关于实在的本性的理论也能够被推演出来。霍布斯怀疑斯宾诺莎通过整理他的大量的公理和定理为一个知识系统是否建立起了任何东西。霍布斯表明,从公理中引出一个一贯的结论的确是可能的,但由于构成这个公理的无非是任意的定义,它们并不能告诉我们实在的东西。斯宾诺莎则不会同意说这些定义是任意的,因为他像笛卡尔一样相信我们的理性本能有能力形成反映事物的真实本性的观念。斯宾诺莎说:"每个定义或清楚分明的观念都是真的。"于是,这就必然会得出,对真观念的一个完备而系统的整理将给我们提供一个真实的实在图景,因为"观念的秩序和关联与事物的秩序和关联是同样的"。

事物的这种秩序也为哲学家应该用来整理他的题材的那个秩序提供范本。至为重要的是,如果我们必须精确理解自然的各个方面的话,我们就要小心地遵守这种秩序。例如,如果我们认为事物出于其本性而依赖于上帝,那么我们在能够理解事物之前必须首先尽我们所能地知道有关上帝的一切。由于这个原因,斯宾诺莎很难理解弗朗西斯·培根的方法的价值,这种方法是由对看得见的事物的观察材料加以列举以及从这些观察材料中通过归纳引出结论而构成的。他也不会去利用阿奎那的方法,即通过首先分析我们对事物和人的日常经验的本性来为上帝存在说明理由。在这一点上斯宾诺莎还拒绝了笛卡尔的做法。笛卡尔从他自己存在

的清楚分明的观念和“我思,故我在”的公式出发,继而推论出他的哲学的其他部分。而斯宾诺莎则由于在事物的真实本性中上帝是先于任何其他事物的,就相信哲学必须首先阐述有关上帝的观念。所以,这个上帝观念就会按部就班地影响到我们所引出的那些关于人的本性、行为的方式和心物关系之类问题的推论。而由于斯宾诺莎关于上帝说了这样一些新的东西,这就不可避免地,他也会对人的本性说出新的东西来。因此,斯宾诺莎是从上帝的本性和存在这个问题开始他的哲学的。

上帝:实体和属性

斯宾诺莎提出了一个惊人的独一无二的上帝概念,在其中他把上帝和整个宇宙看作同一的——一个我们现在称作“泛神论”的观点。他的著名的公式是上帝或自然(Deus sive Natura),就好像说这两个词是可以互换的。我们也许会在《圣经》对上帝的这些描述中找到泛神论的暗示,即“我们活在上帝里面,行在上帝里面,并在他里面有我们的生命。”然而,斯宾诺莎通过强调上帝和人之间在基础上的统一而不是它们之间的关系,由此剥除了以往意义的上帝观念。他说:“不论什么都在上帝中,而且任何东西都不可能在上帝之外存在或被设想。”斯宾诺莎独一无二的上帝概念的这种线索是在他的这个定义中找到的:“上帝,我理解为一个绝对无限的存在,就是说,一个包含无限属性的实体,这些属性中的每一个都表达了永恒无限的本质。”斯宾诺莎的特殊的思想就是围绕着实体和实体的属性这两个观念而展开的。

通过一系列复杂的连续论证,斯宾诺莎得出了实在的最终本性就是唯一的实体的结论。他把实体定义为“在本身中并且通过本身而被设想的东西:我指的是这样一种概念,它不依赖于任何它

必须从中形成的事物的概念。”因此，实体并不具有永恒的原因，却是自己的原因。就此而言只有一个概念，一个自因的无限实体的观念。无论如何，这个观念所包含的不仅是这个实体是怎么样的，而且也包含着它存在。这个实体观念包含着实体的存在，是因为“存在属于实体”，并且，“因此从实体的单纯定义中实体的存在可以被推论出来。”这就类似于安瑟伦的本体论证明，并且使同样一些问题复活了。但斯宾诺莎仍然确信我们可以有把握地从我们关于这个完善的实体的观念进到它的存在，他说：“如果有人说他有一个关于实体的清楚分明的、也就是真的观念，同时却怀疑这样一个实体是否存在，这就像一个人说他有一个真观念却怀疑这个观念是否是假的一样。”从斯宾诺莎为实体所给出的前述定义中推出的是：这个实体是一，并且是无限的。因此存在着一个具有无限属性的单一实体。

斯宾诺莎说：“理智把一个属性理解为构成实体的本质的东西。”如果上帝被定义为一个“由无限属性所构成的实体”，那么似乎就会有无限数量的实体，或者上帝就会具有无限的本质了。然而斯宾诺莎在这里的意思很可能是指，既然一个属性是“某个理智所理解的”，那对这个理智而言就有可能以无限数量的不同方式来理解这个单一的实体。斯宾诺莎说，实际上我们可以知道的只有实体的两种属性，这就是思维和广延。笛卡尔认为这两种属性显示的是两种实体的存在，这就把他引向了断言精神和肉体的二元论。然而斯宾诺莎把这两种属性看作表现单一实体的活动的两种不同的方式。因此，上帝就是被理解为无限思维和无限广延的实体。通过无限地存在，上帝包含任何事物。

世界作为上帝属性的样式

斯宾诺莎并没有把上帝和世界对立起来,仿佛它们是不同的,仿佛它们是像原因和结果那样有区别的——如同上帝是非物质的原因而世界是物质性的结果那样。他已经确立的是,只有一个实体,并且上帝这个词和自然这个词是可以互换的。但是斯宾诺莎在对自然的两种观点之间做了区分,为此目的他采用了两个表达方式:创造自然的自然和被自然所创造的自然①。斯宾诺莎用创造自然的自然指上帝的实体及其属性,这是就上帝被视为凭他自己本性的需要而行动来说的。另一方面,他用被自然所创造的自然指“从上帝本性或某一个上帝属性的必然性中随之而来的任何东西”。进一步说,“我把被自然所创造的自然理解为……上帝属性的一切样式,就它们被看作存在于上帝之中的事物、并且是没有上帝就既不能存在也不可设想的事物而言。”凡是在早先的语言中被称作世界的,斯宾诺莎现在都称作上帝属性的样式。这个世界不是与上帝分离的,而就是上帝在思维和广延、思维和物质的不同样式中的表现。

作为由上帝属性的诸样式组成的世界,这个世界中的每件事物都是按照必然性而活动的——就是说,每件事物都是被决定的。所以,思维和广延借以取得在这个世界上的形式的那些样式是由上帝的实体所决定的。如斯宾诺莎说的,这些样式体现了“任何从上帝本性的必然性中随之而来的东西。”斯宾诺莎给我们提供了一幅严密的宇宙图景,在这里每件事情都显露在它可以发生于其中的唯一可能的方式里。他写道:“在事物的本性中没有什么可以被承认为偶然的,一切事物虽然都以一定的方式存在和作用着,但都是被神的本性的必然性所决定了的。”上帝以特别的方式

① 原文为拉丁文 natura naturans and natura naturata。——译者注

是自由的，并不是说他能够创造一个不同的世界，而是说虽然他必须创造的正是他所创造的东西，他却不是被某种外在的原因强迫做这件事的，而只是凭他自己的本性。另一方面，人则根本不是自由的，因为我们是被决定去存在并按照上帝的实体而行动的，人性就是实体属性的一个样式。上帝属性的一切样式都是无始以来所固定了的，因为“事物本来就不可能被上帝以任何不同于它们已被产生的那种方式或秩序而产生出来。”我们所经验到的一切事物“都无非是上帝[自然]属性的变形，或是这些属性以某种确定的和被规定了的方式得以表现出来的样式。”因此，任何事物都是紧密相关的，无限实体规定了一种贯穿万物的的连续性。那些特殊的事物只不过是实体或自然或上帝的属性之变形的诸样式。

因为每件事物当它必然存在时都是永恒的，又因为特殊事物只不过是实体的有限变形，所以就不存在事物运动所趋向的方向。没有目标，没有意图，没有目的因。从我们人类优先的观点，我们试图把事情解释为某种历史意图要么实现要么受挫的过程。斯宾诺莎说，意图的观念源自我们以所瞄准的目标来行动的倾向。由于这种习惯，我们倾向于把宇宙看作似乎也有某种目的。但这是一种看待宇宙的错误的方式，实际上也是看待我们自己的行为的错误方式。因为不论是宇宙还是人都并不追求什么目标；它们只是在做它们必须做的事。这个“真理也许由于自无始以来就不拥有数学的人类种族而处于被遮蔽状态，数学所涉及的不是目的因，而是事物的本质，它给人提供了真理的另一种标准。”而真理则在于，一切事情都是单纯存在着的永恒实体之各种变形的一个连续的和必然的系列。于是斯宾诺莎把生物学的东西归结为数学的东西。

知识、心灵和身体

斯宾诺莎如何能够宣称知道实在的最终本性？他在三个不同的知识层次上作出了区分，并描述了我们是如何从最低的层次推进到最高层次的。我们是从我们最熟悉的事物开始的，并且斯宾诺莎说，“我们越是更多地理解个别事物，我们就越是更多地理解上帝。”通过将我们关于事物的知识加以提纯，我们可以推动从1）想像到2）推理，最后到3）直观的过程。

在想像的层次上，我们的观念是从感觉中发源的，就像我们看另一个人时那样。在这时我们的观念是非常具体而特殊的，而精神是被动的。虽然我们的观念在这个层次上是特殊的，但它们是模糊不清的和不充分的，因为我们只是在事物影响我们的感官时才知道它们。例如，我知道我看见了一个人，但此时我凭单纯的看还不知道什么是这个人的本质。我通过看到几个人可以形成像“人”这样一个一般的观念，而我从经验中形成的这个观念对于日常生活是很有用的，但它们并不能给我以真知识。

知识的第二个层次超越想像而达到了推理。这就是科学的知识。每个人都可以分有这种知识，因为这正是凭借分享实体的属性即上帝的思维和广延才成为可能的。凡是在一切事物中有的在人性中都有，并且既然这些共同特征之一是理智，人的理智也就分享着那种整理事物的理智。在这一层次上人的理智可以上升到超出直接的特殊物之上而涉及到抽象的观念，就像在数学和物理学中所做的那样。知识在这个层次上是充分的和真的。如果我们问斯宾诺莎，我们怎么知道推理和科学这些观念是真的，他实际上会回答说，真理证实自身，因为“一个拥有真观念的人，他同时就会知道他拥有真观念，他的怀疑也不可能涉及这件事的真实性。”

第三和最高的知识层次就是直观。通过直观我们可以把握自

然的全部体系。在这个层次上,我们能够以新的方式理解我们在第一个层次上所遇到的那些特殊的事物,因为在那个最初的层次上我们以分离的方式看见另一个身体,而现在我们把它看作这个完整系统的一部分了。这种知识是"从有关上帝确定属性之形式本质的充分观念出发而进到事物本质的充分知识的。"一旦我们达到这一层次,我们就获得了越来越多的对上帝的意识,并从此更为完善和有福",因为通过这种眼光我们把握到了自然的整个体系,并看到了我们在其中的位置,给我们带来一种对自然即上帝的完满秩序的理智的爱恋。

笛卡尔留下了一个困难的问题,即解释心灵如何与肉体相互作用。这个问题在他那里实际上是无法解决的,因为他断言心灵和肉体代表两个不同的实体。对斯宾诺莎来说,无论如何这根本就不是个问题,因为他把心灵和肉体看作单一实体的两个属性。只存在一个自然秩序,身与心两者都隶属于它。人构成了一个单一的样式。而这只是因为我们能够把人看作在我们谈到身体时的广延的一个样式,或者看作在我们谈到心灵时的思维的一个样式。这里不可能有心灵和身体的分裂,因为它们是同一事物的两个方面。对于每个身体都有相应的观念,并且总的来说斯宾诺莎认为心灵是身体的观念,这就是他描述心灵对身体的关系的方式。心灵和身体在其中运作的这个结构是同一个结构。所以,人的存在就是上帝的有限的变体,因为它是思维和广延这两种上帝属性的一个样式。对人和上帝两者的这种解释为斯宾诺莎的独特的伦理学理论提供了舞台。

斯宾诺莎对人类行为的描述的核心特点是,他把人当作自然的一个完整的部分来对待。斯宾诺莎认为他看待"人的行动和欲望就像处理线、面、体那样精确"。他的观点是,人的行为可以像

任何其它自然现象一样精密地用原因和结果以及数学的关系来解释。虽然人们认为他们是自由的并且能够作出选择,但他们都是幻觉的受骗者,因为允许我们认为我们具有意志自由,这只是人类的无知。人们愿意认为他们以某种特殊的方式而置身于原因和结果的严格控制之外——即虽然他们的意志可以成为行动的原因,他们的意志本身却不受先前原因的影响。但斯宾诺莎却为一切自然的统一性而辩护,包括把人当作自然的一个内在的部分。因此斯宾诺莎发展出了一种自然主义的伦理学,借此一切人的行为,不管是精神行为还是身体行为,都被说成是由在先的原因所决定了的。

作为其本性的一部分,所有的人都具有继续和保持他们自己的生存的趋势,这种趋势斯宾诺莎称之为自然倾向(conatus)。当这种自然倾向涉及到心灵和肉体时,它就叫做欲望(appetite),而当欲望被意识到时,就叫做愿望(desire)。当我们意识到更高程度的自保和完善性时,我们就体验到愉快,而由于这种完善性的减少,我们就体验到痛苦。我们的善恶的观念是与我们的愉快和痛苦相关的。如同斯宾诺莎说的,"我在这里把善理解为各种愉快,不论它是由什么所导致的,更多地尤其理解为那种满足我们的强烈愿望的东西,不论它会是什么。我把恶理解为各种痛苦,尤其理解为那种阻碍我们的愿望的东西。"这就不存在固定的善或恶。我们只有当我们愿望某物时才把它称为善的,而且只有当我们讨厌某物时才把它称为恶的。善和恶反映了一种主观的评价。但是因为我们的愿望是被决定了的,我们的判断才是如此。

如果我们的一切愿望和行动都是被外部力量所决定了的,那么怎么还可能有任何道德的偶因呢?在这里斯宾诺莎类似于斯多噶学派,后者也论证说一切事件都是被决定了的。斯多噶学派提

倡顺从和认可事件之流,他们说,虽然我们不能够控制事件,但我们可以控制我们自己的态度。以类似的方式,斯宾诺莎告诉我们说,我们通过自己关于上帝的知识可以达到“最大可能的精神认可”。因此,构成道德的是通过从混乱和不充分的观念层次朝直观的第三层次的提升而对我们知识的改进,这时我们就有了关于一切事物在上帝中的永恒完善的安排的清楚分明的观念。只有知识能够引导我们达到幸福,因为只有通过知识我们才能够从我们的激情的束缚中解脱出来。当我们的愿望被附着在易朽的事物之上,而我们又没有充分理解我们的情感时,我们就被激情所奴役。我们越是理解我们的情感,我们的欲望和愿望就越是不会过分。并且,“当心灵把一切事物都理解为必然的时,它就有更大的力量克服情感而更少成为异端分子(subject hereto)。”

我们不仅要研究我们的情感,而且必须研究全部的自然秩序,因为只有从永恒的角度看我们才能实际上理解我们自己的特殊的生命,因为这样一来我们就通过作为原因的上帝观念来看待一切事件了。斯宾诺莎说,精神上的不健康总是可以追溯到我们“对某些东西的过分的爱好,这些东西受许多变化所支配,而我们永远也不可能做它们的主人。”但我们本性上就具有对更高程度完善性的愿望和能力,而且我们通过我们理智的机能来达到完善性的各种层次。激情只有当我们缺乏知识时才奴役我们。但“从这种知识中必然会升起对上帝的理智的爱。从这种知识中会升起由作为原因的上帝观念所伴随的愉快,就是说,对上帝的爱;并不是就我们把上帝想像为在场而言,而是就我们理解到上帝是永恒的而言;这就是我称之为对上帝的理智之爱的东西。”这种对上帝的爱当然不是对神圣人格的爱。相反,这更多地类似于当我们理解了一条数学公式或是一项科学工作时所具有的精神上的愉快。斯宾

诺莎愿意承认，这样一种描述道德的方式是“极其困难的”，但他补充说，“一切优秀的事物有多么杰出就有多么困难”。

莱布尼茨

从幼年时代起，莱布尼茨就明显崭露出一颗璀灿的思想明星的迹象。他 13 岁时就像其他孩子读小说一样轻松地阅读经院学者的艰深的论文了。他发展出了无穷小的微积分算法，并且他出版自己的成果还在伊萨克·牛顿爵士将他的手稿发表在印刷物上以前三年，后者宣称第一个做出了这项发现。莱布尼茨是一个受欢迎的人，他受宠于宫廷，得到知名人士的庇护。他与斯宾诺莎有私交，后者的哲学给他以深刻的印象，虽然他以明确的方式与斯宾诺莎的观念分道扬镳了。莱布尼茨与哲学家、神学家和文人们进行着广泛的通信交往。在他的宏大计划中曾尝试达成新教和天主教之间的一个和解，以及基督教国家之间的联合，这种联合在他那个时代将具有欧盟的意义。他还做过后来成为普鲁士科学院的柏林科学协会的第一任会长。

哥特弗利特·威廉·冯·莱布尼茨 1646 年出生于莱比锡，并且 15 岁就进入了那里的大学。在莱比锡大学他学习哲学，接着到耶拿学习数学，后来到阿尔多夫，在那里他修完了法学课程，并在 21 岁获得了法学博士学位。他以超乎寻常的精力积极地活跃于行动和思维这两个世界中。他是一系列意义深远的著作的作者。他的《人类理智新论》系统地审查了洛克的《人类理智论》。他的《神正论》讨论了恶的问题。他也写了一些短篇的哲学作品，包括《关于形而上学的对话》、《自然新系统和实体的交互作用》，以及《单子论》。他曾服务于汉诺威宫廷，但当乔治一世成为英格兰国

王时,莱布尼茨没有被邀请同去,也许是由于他与牛顿的争端。他的公众影响力下降了,而在1716年,他在无人注意,甚至被他所创立的学会忽视的情况下去世,终年70岁。

实体

莱布尼茨不满于笛卡尔和斯宾诺莎描述实体本性的方式,因为他感到他们歪曲了我们对人的本性、自由和上帝的本性的理解。像笛卡尔所做的那样说有两个互不相依的实体——思维和广延——这就必然产生不可能的困境,即要力求解释这两个实体如何能够作为身体和心灵要么在人里面要么在上帝里面相互作用。斯宾诺莎试图通过主张只有一个实体、但带有两个可以认知的属性即思维和广延这种说法来解决这一困境。但是把一切实在性都归结为单个实体,这就会失去自然中各种不同要素之间的差异性。的确,斯宾诺莎谈到了由许多样式所组成的世界,在这些样式中表现了思维和广延的诸多属性。然而,斯宾诺莎的一元论是一种泛神论,在其中上帝是每一个事物,而每一个事物都是其它每个事物的组成部分。对莱布尼茨而言,这种实体概念是不充分的,因为它抹杀了上帝、人和自然之间的差异,而三者之中的每一个莱布尼茨都想保持其分离状态。背谬的是,莱布尼茨接受了斯宾诺莎的单一实体论以及他的宇宙机械模式。无论如何,他提出了这样一个独一无二的有关这个单一实体的理论,以至于他能够谈论人的个体性、上帝的超验性和宇宙中意图和自由的实在性。

广延相对于力　莱布尼茨向笛卡尔和斯宾诺莎赖以建立自己的实体理论的基本假定、即广延包含有三维量度和形状的假定提出了挑战。笛卡尔假定广延涉及到一个在空间中扩延着的、并且不可分割为更基本的东西的物质实体。斯宾诺莎也认为广延是上帝或

自然的某种不可还原的物质属性。莱布尼茨则不同意。观察到我们通过感官所看到的物体或事物都是可以分割为更小的部分的，莱布尼茨问道：为什么我们不能假定一切事物都是复合的或聚合起来的呢？他说："既然有复合的实体，则必定有单纯的实体，因为复合只不过是单纯实体的集合或聚合。"

说事物必须由单纯实体所造成，这里面并没有什么新东西，因为德谟克利特和伊壁鸠鲁在许多世纪以前就论证过一切事物都由很小的原子构成的观点了。但莱布尼茨拒绝了这种原子的概念，因为德谟克利特把这些原子描述为广延的物体，即不可分解的物质微粒。这样一种物质粒子必然会被认为是无生命的和无活力的，并且必须从自己外部的某种东西取得自己的动力。通过拒绝原始物质的观念，莱布尼茨证明真正单纯的实体就是单子，单子是"自然的真正原子……事物的基本要素"。单子与原子的不同在于，原子被看作广延的物体，而莱布尼茨则把单子描述为力或能的存在。所以莱布尼茨说，物质不是事物的原始组成部分。相反，单子连同其力的要素构成了事物的本质实体。

单子 莱布尼茨想要强调实体必须包含有生命或力的动力。如果说德谟克利特的物质原子必然会靠从自身外部而来的推动以便运动起来或成为一个更大集团的一部分的话，那么莱布尼茨则认为，单纯实体，即单子，是"有活动能力的"。他补充说："复合实体是单子的集合。单子(Monas)是一个希腊词，它代表单一体，或者那种作为一的东西……单纯实体、生命、灵魂、精神都是单一体。所以一切自然都是充满生命的。"

单子是无广延的，它没有形状和量度。一个单子是一个点，不是数学或物理学的点，而是形而上学地存在的点。每个单子都不依赖于另一个单子，而且单子相互也没有任何因果关系。很难想

像一个不具有任何形状或量度的点,但莱布尼茨想说的正是这个,以便把单子从物质原子区分开来。实际上他在这里的思想类似于20世纪把物理粒子归结为能量、或粒子是能量的特殊形式的观点。实质上莱布尼茨说的是,单子是逻辑上先于任何有形实在的形式的。所以真正的实体是单子,而这些单子莱布尼茨也称之为灵魂,以强调它们的非物质本性。每个单子都和其它单子不同,而每个单子都具有自己的活动原则和自己的力。莱布尼茨说:"有某种充分性使单子成为了它们内部活动的源泉,并且可以说,使它们成为了非有形实在的自动机。"单子不只是互不依赖的和有差异的,它们也在自身中包含有它们的主动性的源泉。此外,为了强调宇宙的其余部分不影响单子的行动,莱布尼茨说单子"没有窗口"。但在组成宇宙的所有单子之间必须有某种关系——某种对它们的有秩序的活动的解释。这种解释莱布尼茨在他的前定和谐的观念中找到了。

前定和谐　每个单子都按照它自己的创造性意图而行动。这些没有窗口的,每个都遵循着它自己的意图的单子形成了这个有秩序的宇宙的统一体。即使每个单子都是与另一个单子相孤立的,它们的意图却形成了一个巨大规模的和谐。这就如同虽然几个不同的时钟却因为它们完善地遵守着时间而全都在同一时刻敲响。莱布尼茨把所有这些单子比作"乐队或歌队的几个不同的音部演奏他们各自分离的部分,并且这样来安排,使得他们相互看不见甚至听不见。"莱布尼茨接着说,然而他们"通过每个人都注意他自己的音符而保持着完美的配合,以这样一种方式使倾听这个全体的人在其中发现一种和谐,它妙不可言,而且比在其间有任何联通的情况要更加令人震撼得多"。所以,每个单子都是一个分离的世界,但是每个单子的所有这些主动性却在与其它单子的主动性的

和谐中发生。以这种方式,我们就能够说每个单子都反映着整个宇宙——但却是从各自独特的视角。如果任何事物"被去掉或是被作了不同的设想,这个世界上的一切事物就都会不同"于它们现在的这个样子。这里这样一种和谐不可能是单子的某种偶然协调的产物;相反,它必定是上帝的主动性的结果,因此这种和谐就是前定的。

上帝的存在

在莱布尼茨看来,一切事物的普遍和谐这个事实提供了"关于上帝存在的一个新的证据"。他在很大程度上接受了以前对上帝存在的证明的那些尝试。他谈到这些尝试说:"几乎一切曾用来证明上帝存在的手段都是好的,也都是可以用的,如果我们将它们完善化的话。"但特别给他以深刻印象的是"如此众多的相互没有交往的实体的这种完善的和谐"。他相信这种和谐以"令人惊奇的清晰性"指向上帝的存在,因为许多没有窗子的实体的和谐"只可能来自一个共同的原因。"这就类似于设计论论证和第一因论证,虽然莱布尼茨用他的充足理由原则对这种出自原因的论证作了变形。

充足理由律 莱布尼茨认为,任何事件都可以援引在先的原因来解释。但这个在先的原因本身又仍然必须援引更早的原因来解释。所以理论上说,我们可以找到一个各种有限原因的、追溯至无限的连续链条。那么,当我们追寻任何事件的最终原因时,在这个无限链条中挑出任何个别原因来是无济于事的,因为总是会有另一个原因在它的前面。在莱布尼茨看来,解决办法是承认有某种原因是存在于这个因果序列之外的。就是说,它必须存在于宇宙本身的复杂组织之外。这个原因必定就是一个其存在是必然的实

体，它的存在不需要理由或进一步的解释，它是一个存在者，“其本质包含存在，因为这就是那意味着一个必然存在者的东西。”因此这个对于我们在事实世界中所经验到的日常事物的充足理由处于一个在明显原因系列之外的存在者中——处于一个其一切本性或本质都是他自己存在的充足理由的存在者中，它不需要一个先前的原因，而这个存在者就是上帝。

恶和一切可能世界中最好的世界　这个世界的和谐引导莱布尼茨去论证的不只是上帝预先规定了它，而且是上帝在做这件事时创造了一切可能世界中最好的世界。要么这个世界是最好的，要么甚至一个好的世界是成问题的，因为其中有无序和恶。实际上，叔本华认为，如果有区别的话，这个世界是一切可能世界中最坏的世界，所以我们最终并没有理由证明上帝存在或这个世界连同它一切的恶都是某个善的上帝的创造。莱布尼茨意识到恶和无序的事实，但他认为这是可以与一个仁慈的创造者的概念相容的。上帝在他的完善的知识中能够考虑到他所能创造的一切可能种类的世界，但他的选择必须与道德的需要相一致，即这个世界应当包含善的最大可能的总量。这样一个世界将不会是没有不完美之处的。正相反，这个创造出来的世界包含有限的和不完美的事物，“因为上帝不可能给出所有那些创造物而没有创造它们的上帝；所以必然也需要有……每一种有限的东西。”恶的来源不是上帝，而毋宁是上帝所创造的那些事物的本性，因为当这些事物是有限的或受限制的时，它们是不完善的。所以恶不是一些实体性的东西，而只是完善的缺乏。这就是为什么莱布尼茨能够说：“上帝要把善作为前件而要把至善作为后件”，因为上帝所能够做的最多的就是创造这个最可能好的世界，不管他多么善意。作为最终的考虑，莱布尼茨承认我们不可能有权利评价恶，如果我们仅仅只考虑个别

的恶的事物或事件的话。有些本身显得是恶的事物结果证明是善的必要条件，如“甜的东西如果我们不吃任何别的东西的话就变得无味了；辣的、酸的甚至苦的东西必须和它结合起来，这样才刺激口味。”再者，我们生活中的事件如果单就其本身来看失去它们真实的景象。莱布尼茨问道：“如果你去看一幅很美的图画，它全部都被覆盖起来只留下一个很小的部分，那么无论你如何彻底地检查这个部分，它在你的眼光面前除了一大堆混乱的色彩毫无选择毫无艺术地涂在上面之外，又会表现出什么来呢？然而如果你搬开这种覆盖并从正确的视角来看这整个的图画，你将会发现那本来显得是漫不经心地乱涂在帆布上的东西其实是画家用极其了不起的艺术做出来的。”

自由　在莱布尼茨所描绘的，上帝通过将特殊意图注入各个单子而预先定下一种秩序安排的这个被决定了的世界中，如何能够有任何自由呢？每个单子在其发展中都包含有自己构造好了的意图，而“一个单纯实体的每个当前状态自然都是它的在先状态的结果，这种方式使得它的当前也孕育着将来。”每个人格的同一性都集中围绕在一个支配单子，它的灵魂必须以这种机械的眼光来描绘一种生命的呈现，即从一开始就有的系列。然而，由于这种人格的基本特性是思维，它的贯穿生命的发展就在于克服混乱思想和达到真观念，这种真观念就在我们大家之中，它在潜能的朦胧形式中追求成为现实的。当我们的潜能成为现实的，我们就会把事物看作它们实在地所是的那样，而莱布尼茨说，这就意味着成为自由的。在他看来自由并不意味着意志力——选择的权力——而毋宁说意味着自身发展。这样，虽然我被决定了以特殊的方式行动，这却是我自己内在的本性决定我的行为而非外在力量。自由在本意上是无阻碍地成为我被注定要成为的东西的能力。所以它意味

着我的知识借以从混乱而达到清晰的那种存在的性质。我在这种程度上是自由的,即我知道为什么我做我所做的事。沿着这条思路,莱布尼茨认为他成功地使他的自然决定论观点和自由相调和了。

莱布尼茨是否成功地调和了他的单子世界和自由概念,这当然是可以讨论的。虽然他在一方面用"我们意志的选择"这种术语谈论自由,并说"自由与意志力是指同一件事",但他主要强调的似乎还是在决定论这方面——一个机械式的宇宙概念或一种精神机器方面。实际上,莱布尼茨在描述宇宙时并没有使用机械论的模式,因为如果他这样做,他就不得不说这个宇宙的各个不同的部分是按照每个其它部分而行动的,就像一个钟的各部分影响每个其它部分的运动一样。在某种意义上,莱布尼茨的解释甚至比机械论模式的主张更加具有严格的决定论色彩。因为他的单子全都是互不依赖的,并且互不发生影响,但却按照它们从一开始就通过上帝的创造而接受到的原始意图而行动。这种决定论之所以更严格,因为它不依赖外部原因的变化莫测,但却依赖每个单子被给定的并且是永远固定的内部本性。

知识和自然

这种自然决定论的观点在莱布尼茨的认识论那里进一步得到了支持。例如说,一个人在莱布尼茨看来相当于一个语法意义上的"主词"。对于任何句子或命题来说,谓词已经被包含在主词中了。所以,要知道主词就必须已经知道某些谓词。"一切人都是要死的"是一个真命题,因为谓词"要死的"已经包含在"人"的概念之中了。因此莱布尼茨说,在任何真命题中"我都发现每个谓词不论是必然的还是偶然的,是过去、现在还是将来,都包括在主

词的概念中了。”同样，在事物的本性中，一切实体都可以说是主词，而它们所造成的事物则是它们的谓词。正如语法上的主词包含它们的谓词一样，实体的存在也已经包含着它们将来的行动。于是莱布尼茨得出结论道：“当说到亚当的个体性概念包含着将要对他发生的一切事情时，我的意思不是别的，只是一切哲学家在他们说谓词就在一个真命题的主词之中时所指的意思。”莱布尼茨使自己的实体论和形而上学仿照他的认识论或逻辑而构成。处于他论证的核心中的是他对真理概念的特殊的处理方式。

莱布尼茨区分了推理的真理和事实的真理。我们知道推理的真理纯粹是凭借逻辑，而我们知道事实的真理则凭借经验。对推理真理的检验是矛盾律，而对事实真理的检验则是充足理由律。一个推理的真理是一个必然真理，在其中否定了它就必然会包含一个矛盾。另一方面，事实的真理是偶然的，而它的对立面是可能的。一个推理的真理之所以是必然的真理，是因为所用术语的充分意义和人的理解类型都要求某些事物是真的。例如一个三角形有三条边，这是真的，因为有三条边是一个三角形所意指的。说一个三角形有四条边则很清楚，必然会包含一个矛盾。2 加 2 得 4，A 等于 A，A 不是非 A，热的就是不冷的——所有这些命题都是真的，因为否定它们的真理性将会自相矛盾。推理的真理是同义反复，因为在这样一些命题中谓词纯粹是重复着已经包含在主词中的东西。一旦主词被清楚地理解了，关于谓词的真理性的进一步的检验也就不需要了。推理的真理并不要求或断言命题的主词存在。例如说，一个三角形有三条边，这哪怕并不涉及到任何三角形的特殊存在也是真的。推理的真理告诉我们什么东西在任何包含有一个主词（在这里就是包含三角形）的情况下都将是真的。这些真理安排了自己的可能性范围。一个三角形是方的，这是不可



能的和自相矛盾的,所以不能是真的。

数学是推理真理的一个惊人的范例,因为它的命题在通过矛盾律的测试时是真的。所以莱布尼茨说:“数学的伟大基础是矛盾原则……就是说,一个命题不可能在同一时间既是真的又是假的。”他结论说:“这个单一的原则对于推演算术和几何的每个部分都是充分的。”简言之,推理的真理就是自明的真理。它们都是分析命题,其谓词已经包含于主词之中,并且否定谓词就必然包含一个矛盾。

事实的真理又怎么样呢? 这些真理是通过经验而知道的。它们不是必然的命题。它们的对立面可以被认为是无矛盾地可能的,并且由于这个理由它们的真理是偶然的。“玛丽存在”这个句子不是一个推理的真理;它的真实性不是先天的。在主词玛丽中没有什么是必然含有,或是必然使我们推论出谓词存在的。我们只是通过后天——就是说,按照经验——才知道她存在这个谓词。这种事实的真理,当情况涉及到一切事实真理时,是建立在充足理由律之上的,这条规律说:“没有任何事物的发生是没有它为什么要这样而不是那样发生的理由的。”如果这一点成立,“玛丽存在”这一命题就是偶然地取决于一些充分理由的。在缺乏任何充足理由时,说“玛丽不存在”也就会正好同样是真的。如果现在有一个充足理由,则另一个命题也有真理性的基础,以至于我们说“如果A,那么B。”A的这一假设性质表明,虽然在A和B之间可能会有一种必然的关联,A存在这一点却不是绝对必然的。A的存在是偶然的,就是说,是可能的。它事实上是否会存在取决于为了它的存在是有还是将会有一个充足的理由。对于我们所接受的每一个事实的真理,我们都可以看出它们的对立面是可能的、没有矛盾的。

当我们把一切可能的东西都看作是隐含着有关事实的命题时,一种限制性原则就浮现出来了。有鉴于某些事件纯粹作为另一些事件的对立面可以被看作可能的,则它们一当另一些可能的事件成为现实时就不能是可能的了。就是说,有些可能的东西是与某些事件共可能的,虽然与另外一些事件不是这样。所以莱布尼茨说:"并非一切可能的种都是共同可能地存在于宇宙中的,而且这不只是关于同时存在的那些事物的,也是有关事物的全部系列的。"

事实的宇宙当我们知道它时,只不过是某种共同可能的东西的集合,就是说,一切可能存在的东西的集合。可能的东西可以有不同于组成我们这个现实的宇宙的联合方式的另外的联合方式。各种不同可能的东西相互的关系要求我们理解这种把每个事件与另一个事件关联起来的充足理由。自然科学与数学不同,不可能在任何情况下都是一个演绎的学科。数学的真理是分析的。但在涉及事实的命题中,主词并不包含谓词。统治着事实真理的充足理由律要求这些真理被证实。这种证实总是部分的,因为事件的因果之链中每个在前的事件也必须得到证实。无论如何,没有人能够说明原因的无限序列。如果 A 的原因是 B,那么又必须要说明 B 的原因,并且要回溯到如此之远,直到开端。关于宇宙的第一个事实正像任何其它事实一样;就它尽人的分析能力所能够发现的而言,并不包含任何清晰的必然谓词。要认识它的真理,就要求我们发现它所是的那种存在的充足理由。

莱布尼茨说,对世界的最终的解释就是:"为什么某些事物而不是另外一些事物存在的真正理由必须由神圣意志的自由天命中引伸出来。"事物像它们存在那样存在是因为上帝愿意它们以那种方式存在。通过愿意某些事物是它们之所是,上帝限定了其它

可能的东西的数目,并决定哪些事件可以共存。上帝本来可以愿意有另外的宇宙,以及可能的东西的另外的联合。但既已愿意了这个宇宙,现在就在特殊的事件中存在着某些必然的关联。虽然从人的理性的观点来看,涉及事实世界的那些命题都是综合的,或要求经验和证实的,如果我们想知道它们的真相的话;但从上帝的眼光来看,这些命题都是分析的。只有上帝能够推导任何实体的一切谓词。并且只有我们的无知才阻止我们能够在任何个别人那里看到与那个人相关的一切谓词。最终,事实的真理在莱布尼茨看来也是分析的。一个人已经包含了他的一切谓词,以至于如果我们真正领会了一个人的完整的概念,我们就能够推导这些谓词,例如"附属于亚历山大大帝身上的国王的性质"。

所以,对莱布尼茨来说,逻辑是形而上学的一把钥匙。从命题的语法规则中他推论出了有关实在世界的结论。他最后证明一切真命题都是分析的。由于这个理由,莱布尼茨认为实体和人格与一个分析命题的主词是等价的,他说它们实在地包含着它们的一切谓词。他还把连续律运用于他的实体概念,以便进一步证实他的这个理论,即每个实体都展示自己在一个秩序中的谓词和(由上帝的眼光看的)可谓述的方式。连续律宣称"自然不作飞跃"。在被创造的事物中,每个可能的位置都被占据了,以至于一切变化都是连续的。按照连续律,静止和运动都是相对的观点,经过无限小的变化而互相消融,"这正如静止的法则应当看作运动的法则的一个特例一样。"所以没有窗口的单子在自身中担负着它未来的一切行为。并且正如这一点对于每个单子是真的,已经被包含在这个世界中的那些事件的一切联合和可能性也包含了这个世界中的整个未来,而这个秩序的充足理由就是"至上的理由,它以最完满的方式造就了每一个事物。"虽然人的思想不可能知道一切

实在，如同上帝知道它们那样，但莱布尼茨说，我们知道某些天赋的观念、自明的真理。一个孩子并不是一下子就知道这些真理，他必须等到成人，并由于经验中特殊的机缘，这些观念就会被唤起。这些概念事实上是天赋的，因为我们只有在特殊的机缘中才知道它们。然而，这个天赋观念的学说仍然与莱布尼茨对逻辑与实在的关系的一般处理方式一道，带有理性主义传统的鲜明特征。他乐观主义地评价理性认知实在的能力，并认为我们能够从天赋自明的真理中推论出相当多的知识。

11 英国经验主义

虽然经验主义学派是以不事张扬的方式出场的，它还是注定要改变近代哲学的航向和着眼点。如果说培根瞄准着“一切人类知识的……整体重建”的话，英国经验主义哲学的奠基人洛克所瞄准的则是更为谦虚的课题，即“做一点地基的清理工作，并且扫除一些挡在知识道路上的垃圾。”但在“清理”和“扫除”的过程中，洛克却冒出来了一种对心灵如何工作的大胆的和独创性的解释，并从中描述了我们可以从心智中期望的知识的种类和范围。

洛克说，我们知识的眼界被限制在我们的经验中。这并不是一个新的发现，因为在他之前有其他一些人已经说过许多同样的话。培根和霍布斯曾极力主张知识应当建立在观察的基

础上，并且就此而言他们也应该被称作经验主义者。但不论是培根还是霍布斯都没有对人类的理智能力提出批判性的疑问。他们两位都对思维的分类不予报道并加以拒绝，认为那是无效的和错误的。无论如何，他们不加怀疑地接受了这个一般的看法，即认为我们在运用适当方法的范围内可以获得某些知识。同样，笛卡尔也假定，如果使用正确的方法的话，没有人类理性不能解决的问题。这就是那个被洛克纳入到批判性的疑问中来的假定，亦即：相信人的心灵有能力做到使人发现宇宙的真实本性。大卫·休谟进一步推进了这个批判性的观点，并质问任何可靠的知识根本上是否可能。以各自分散的方式，英国经验主义者——洛克、贝克莱和休谟——不仅向他们的英国先驱者们，而且也向大陆理性主义者们提出了挑战，后者是从关于我们理性能力的乐观主义观点开始了近代哲学的，这种观点却是经验主义者所不能接受的。

洛　　克

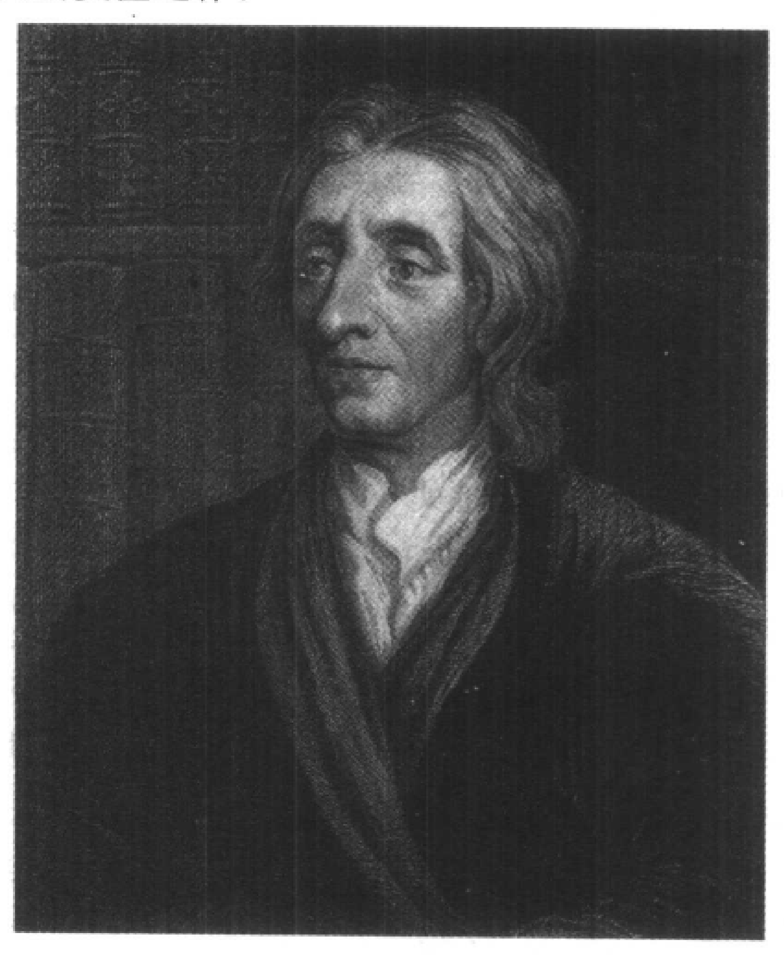
约翰·洛克 1632 年生于威灵顿的萨姆塞特，在满 72 岁以后死于 1704 年。他是在清教徒的家庭长大的，培养了勤劳的美德和对朴素的爱。在威斯敏斯特中学受到全面的古典式教育之后，洛克成了一名牛津大学的学生，在那里取得了学士和硕士学位，并被委派为资深研究生，继而是道德哲学方面的学监。他一生中的 30 年是在牛津市度过的。虽然他继续着他的关于亚里士多德逻辑和形而上学的研究，他却逐渐被吸引到了实验科学的新近的发展上，在这方面特别受到罗伯特·玻意耳的影响。他的科学兴趣引导他从事医学研究，且在 1674 年取得了医学学位并被许可行医。当他考虑他的职业将采取什么方向时，在当医生和当牛津导师的考虑

上又加上了一个选择:政治外交家。他实际上服务于不同的职能部门,最后成了伦敦的政治领袖人物之一莎夫茨伯利伯爵的私人医生和枢密顾问。但早先的影响——他在牛津时就是在这种影响中阅读笛卡尔的著作的——更坚定了他把自己的创造力投入到为他这一代人所困惑的某些问题制定一种哲学理解方式的愿望。他写作的主题如此多种多样,如《基督教的合理性,一篇关于信仰自由的论文》,和《降低兴趣和抬高金钱价值的后果》,预示了他对他那个时代的公共事务的积极参与。

1690 年,当他 57 岁时,他出版了两本将给他带来哲学家和政治理论家名声的书:《人类理智论》和《关于国民政府的两篇论文》[①]。虽然在他之前的其他哲学家也写过关于人类知识的书,洛克却是第一个对人类心灵的范围和限度展示了一种极为详尽的探究的人。同样,别的人也写过关于政治理论的重要著作,但洛克的第二本书《两篇论文》来得正是时候,它能够使一个时代的思想成形并影响了后来事件的进程。《两篇论文》和《理智论》展示了洛克结合他在实践上和理论上的兴趣和能力的方式。《两篇论文》显然系统地阐述了 1688 年革命的法律依据。其中有些观念如此有力地影响了接下来的时代,以至于在其中包含有许多这样的措辞,例如,我们大家"都是平等和独立的"并且具有对"生命、健康、自由和财产"的自然权利,这些措辞写进了《独立宣言》并对美国宪法产生了影响。至于他的《理智论》,他告诉我们这本书产生于在它出版以前差不多 20 年所发生的一次经验。在那次机遇中,五、六个朋友聚在一起讨论一个哲学观点,不久他们就绝望地陷入了混乱,而"丝毫也没有接近于解决这些困惑着我们的疑难。"洛

① 中译本名为《人类理解论》和《政府论》。——译者注

克确信这场讨论转向了错误的方向。在我们能够谈论道德和启示宗教的那些原则以前，我们首先需要去"调查我们自己的能力，并且看看什么是我们理智的对象，什么不是，以做出适当的处理。"从这一调查中洛克终于构成了他的《人类理智论》，该书成为了英国经验主义的奠基之作。



约翰·洛克
（斯托克·蒙太奇公司）

洛克的认识论

洛克开始"探讨人类知识的起源、确定性和范围。"他假定，如果他能够描述什么是知识的成份及如何获得知识，他就能够规定

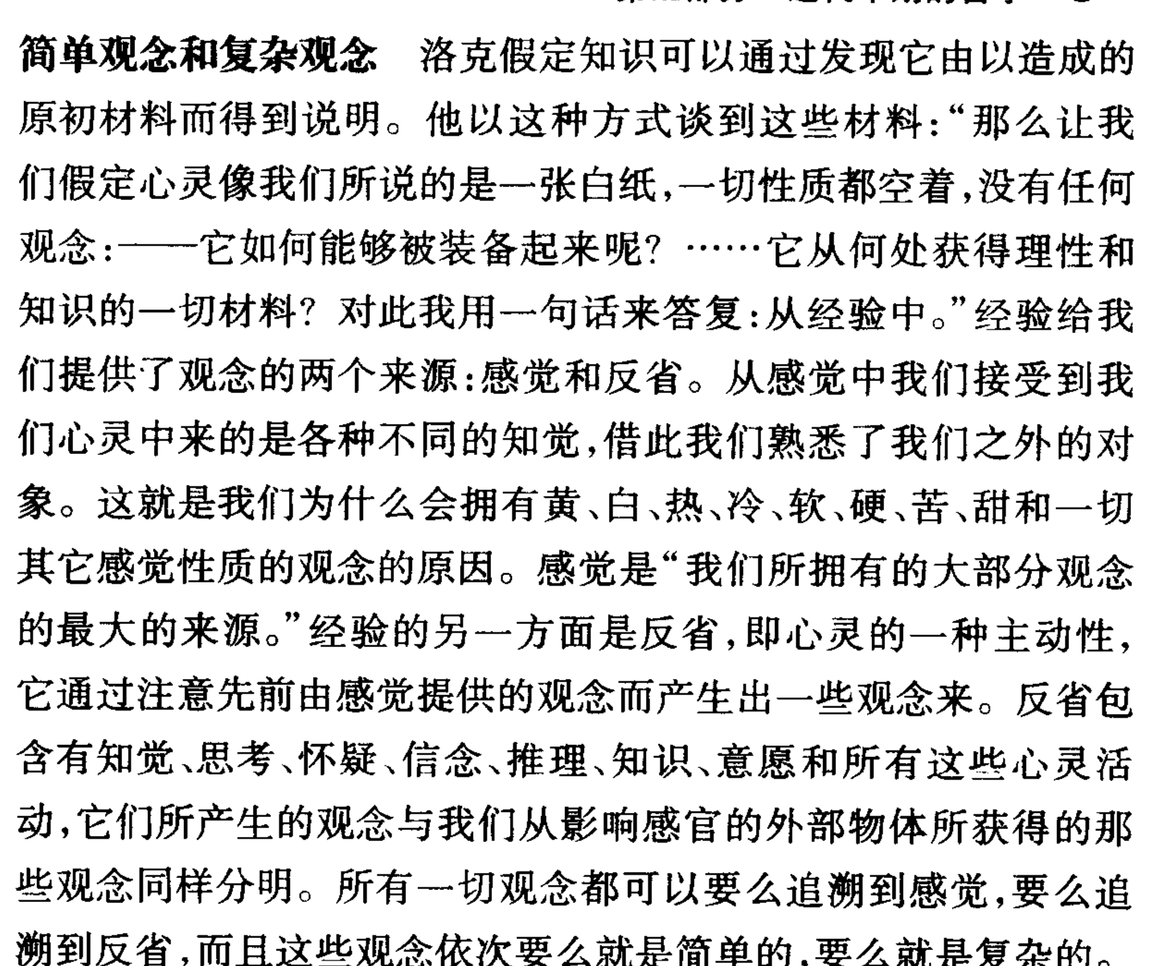
知识的范围并判定是什么构成了理智的确定性。他的结论是，知识是被限定在观念(ideas)上的——不是理性主义者的天赋观念，而是由我们所经验的对象所产生出来的观念。在洛克看来，我们的一切观念没有例外都是通过某种经验而到达我们的。这就意味着每个人的心灵在一开始都像一张白纸，只有经验能够后天地在它上面写下知识。在他能够详尽发挥这个结论之前，洛克感到他必须埋葬天赋观念论，这种观点认为我们全都以某种方式生来就带有嵌入到我们心灵中的观念的标准存货。

反天赋观念　很明显，如果洛克打算说一切观念都来自经验，他就必须拒绝天赋理论。他指出，“在有些人中有一种牢固的观点，认为在理智中存在着某些天赋的原则，……在人的心灵上打上了印记，它是灵魂在自己的最初的开始时就获得的，并且是与生俱来的。”洛克对此不仅是作为非真理而加以拒绝，而且他认为这种学说在那些可能会误用它的人的手中是一种危险的工具。如果一位老练的统治者能够使人民相信有某些原则是天赋的，这就可能“使他们脱离对他们自己的理性和判断的运用，把他们推给信仰，使他们保持信任而无须作进一步的解释。”并且，“在这种盲目轻信的状态中他们就可以更容易统治了。”但有些对天赋观念论感兴趣的人并不是这样心存歹念的。

拉尔夫·卡德沃思(1617－1688)就是这种情况。他是所谓剑桥柏拉图主义的思想学派的成员，这个学派追随柏拉图，坚持理性是知识的最终标准。卡德沃思在1678年出版了他的《宇宙的真实的理智系统》，这恰好是在洛克试图清理他在这个问题上的思想的时候。卡德沃思采取了这样的立场：对上帝存在的推演依赖于一个前提，即某种原则是天赋于人的心灵中的。他进一步主张，那条著名的经验论公式：“凡是存在于理智中的无不先在感觉之

中”是一条导致无神论的公式。按照卡德沃思，如果知识单由在心灵之外的对象提供给心灵的信息所构成，外部世界就是在有知识以前就存在着的。在这种情况下，知识就不可能是这个世界的原因。洛克不同意这种观点，他说，实际上有可能不求助于天赋原则的概念而证实上帝的存在。他特别关心的是揭示天赋观念的主张的没有根据，以便在一方面的偏见、激情和臆断与另一方面的知识之间划定清楚的界限。因此，他开始进行一系列的论证来反对这种天赋观念的主张。

那些为天赋观念论辩护的人这样做的根据在于，人们一般都会接受各种理性原则的真理性。在这些理性原则中“存在者存在”这条原则是同一性原则，而“同一事物既存在又不存在是不可能的”是不矛盾原则。但这些原则是天赋的吗？洛克否认它们是天赋的，虽然他并不怀疑它们的可靠性。这些原则之所以可靠并不是由于它们是天赋的，而是因为只要我们反思到事物如其所是的那个本性，我们的心灵就不会让我们以别的方式思维。并且，即使这些原则被每个人所接受，这也并不证明它们就是天赋的，假如能为这种普遍的赞同提供一种另外的解释的话。此外，他还论证说，是否存在着有关这些原则的普遍的知识也是成问题的。洛克说，这样一种普遍的原则“在印第安人的小屋里是很少提及的，它们更少在小孩子们的思想中发现。”如果证明这样一些原则只有在思想成熟以后才能够被领会，那么为什么把它们称作天赋的？如果它们真的是天赋的，它们就必须总是被知道，因为“没有什么命题可以说，它存在于心灵中，却从来也没有被知悉、从来也没有被意识到。”如洛克看出了这种情况，天赋观念学说是多余的，因为它不包含任何我们不能通过自己的有关观念起源的经验报道的措辞加以解释的东西。



简单观念和复杂观念　洛克假定知识可以通过发现它由以造成的原初材料而得到说明。他以这种方式谈到这些材料:“那么让我们假定心灵像我们所说的是一张白纸,一切性质都空着,没有任何观念:——它如何能够被装备起来呢? ……它从何处获得理性和知识的一切材料? 对此我用一句话来答复:从经验中。”经验给我们提供了观念的两个来源:感觉和反省。从感觉中我们接受到我们心灵中来的是各种不同的知觉,借此我们熟悉了我们之外的对象。这就是我们为什么会拥有黄、白、热、冷、软、硬、苦、甜和一切其它感觉性质的观念的原因。感觉是“我们所拥有的大部分观念的最大的来源。”经验的另一方面是反省,即心灵的一种主动性,它通过注意先前由感觉提供的观念而产生出一些观念来。反省包含有知觉、思考、怀疑、信念、推理、知识、意愿和所有这些心灵活动,它们所产生的观念与我们从影响感官的外部物体所获得的那些观念同样分明。所有一切观念都可以要么追溯到感觉,要么追溯到反省,而且这些观念依次要么就是简单的,要么就是复杂的。

简单观念构成了我们的知识由以形成的那些原初材料的主要来源。这些材料是通过我们的感官而由心灵被动获得的。当我们看到一个对象时,各种观念就依次进入我们的心灵。这甚至当一个对象拥有各种混杂在一起的不同性质时也是如此。例如,一朵白色的百合花不可分离地拥有白色和芳香的性质。我们的心灵却是分离地接受白色和芳香的观念的,因为每个观念都是通过一个不同的感官、也就是视觉和嗅觉而进来的。有时候不同的性质也通过同一个感官进来,例如冰的硬和冷都是通过触觉而来的。在这种场合下,我们的心灵在它们之间作出区分,因为那里实际上包含的是两种不同的性质。所以,简单观念首先发源于感官。但有些观念也发源于反省。正如感觉是由对象引起的,我们的心灵也

意识到我们所获得的这些观念。与通过感觉所获得的这些观念相关地,我们的心灵也能够通过推理和判断来扩展另外的简单观念。这样,反省的简单观念可以是愉快或痛苦,或者是由观察自然事物相互作用而获得的因果性力量的观念。

另一方面,复杂观念不是被动地接受下来的,而毋宁是我们的心灵作为简单观念的复合而集合到一起来的。在这里强调的是我们心灵的主动性,它采取了三种形式:(1)心灵联结观念;(2)把观念放到一起但保持其分离状态;(3)抽象。这样,我的心灵就把白、硬和甜联结而形成了糖块的复杂观念。我的心灵也把这些观念放到一起,但保持着它们的分离状态,为的是例如当我们说草比树更绿时思考它们的关联。最后,我的心灵能够把一些观念"与另外所有那些在其存在中相伴随的观念"区分开来,如当我们把人的观念与约翰和彼得区分开来时那样。以这种抽象的方式,"就形成了观念的一切普遍规律。"

第一性的质和第二性的质 为了描述我们如何取得观念的更多细节,洛克转向了他对观念如何与产生它们的那些对象发生关系这个问题的关注。我们的观念是精确地复制我们所感到的对象吗?例如,如果我们凝视一个雪球,这个雪球在我们心中所造成的观念和这个雪球的现实的本性之间是什么关系呢?我们有这样一个圆的、运动的、硬的、白的和冷的观念。为了说明这些观念的原因,洛克宣称对象具有各种性质,并且他把性质定义为"在我们心中产生任何观念的[一个对象中的]能力。"所以,这个雪球具有一些性质,它们具有在我们心中产生观念的能力。

洛克在这里关注的是两种不同性质之间的重要区别,以便回答观念与对象是什么关系这个问题。他把这些性质称之为第一性的质和第二性的质。第一性的质是"真正存在于物体本身中的

质”。所以我们的由第一性的质所引起的观念是严格肖似于这些不可分地属于对象的性质的。雪球看起来是圆的并且就是圆的，显得在运动并且就是在运动。另一方面，第二性的质在我们心中产生的观念在对象中并没有精确的对应物。当我们接触雪球时我们有冷的观念，当我们看它时我们有白的观念。但在雪球中并没有冷性或白性。那些存在于雪球中的都是性质，是在我们中引起冷和白的观念的能力。所以第一性的质涉及到硬度、广延、形状、运动或静止，及数量——或一切属于对象的性质。第二性的质诸如颜色、声音、味道和气味，它们不属于也不构成物体，而只属于或构成对我们产生这些观念的能力。

洛克在第一性的质和第二性的质之间作出区分的重要意义在于，通过这种区分，他试图在现象和实在之间作出划分。洛克并没有发明这种区分。德谟克利特早就试图做一些类似的事情了，他说，无色的原子是基本的实在，而颜色、味道和气味则是这些原子的特殊组合的结果。笛卡尔也把第二性的质与他称之为广延的基本实体划分开来。洛克的区分反映了他对新物理学的兴趣及“明断的牛顿先生无与伦比的书”给他的思想造成的影响。牛顿把白的现象解释为看不见的微小粒子的运动。所以实在并不存在于仅仅只是一个结果的白性之中，而只存在于作为原因的某物的运动之中。洛克关于第一性质和第二性质的讨论始终假定了，存在着能够具有这些性质的某物，而且他把这个某物称作实体。

实体

洛克是从他认为是常识的那种观点出发来处理实体问题的。不假定有某种东西——某种实体——是这些性质固存于其中的，我们又如何能够具有性质的观念呢？如果我们问什么是形状和颜

色,我们的回答是某种固体的和有广延的东西。固体的和有广延的都是第一性的质。而如果我们问它们固存于什么里面,洛克的回答是实体。实体的观念无论如何必然成为常识,洛克却没有能力对它作精确的描述。他承认,"如果任何一个人想在涉及自己的一般纯粹实体的概念方面检查一下自己,他就会发现他根本就不具有关于实体的别的观念,而只有一个假定,即他不知道这样一些有能力在我们之中产生出简单观念来的性质的支撑物是什么。"但洛克仍然认为实体概念是对感觉的解释,他说感觉是由实体引起的。同样,是实体包含着给我们的观念以规则性和固定性的能力。最后,洛克坚持是实体构成了感性知识的对象。

洛克是被这件事情的简单逻辑所推动着:如果有运动,则必须有某种运动的东西。单纯的性质不可能没有某种东西把它们保持在一起而到处漂浮。我们有物质的观念和思维的观念,但"我们永远也不能够知道是否有某种单纯物质的存在者在思维着。"但如果有思维,则必定有某种思维着的东西。我们也有关于上帝的观念,它正如一般实体观念一样并不是清楚和分明的。然而,"如果我们检查我们所拥有的关于不可理解的至上存在者的观念,我们将发现我们是以某种方式得到它的,我们所拥有的不论是关于上帝的还是关于分离的精神的复杂观念都是由我们从反省中所获得的简单观念造成的。"上帝的观念正如实体的观念一样是从其它简单观念中推断出来的,并且不是直接观察的产物,而是推演的产物。然而实体这个"我不知道它是什么的某物"的观念却对洛克提出了一个问题,即我们的知识扩展到多么远并且具有多大的有效性。

知识的各种程度　在洛克看来,我们的知识扩展到多么远及具有多大的有效性取决于我们的观念相互之间所具有的关系。事实

上，洛克最后把知识定义为“对我们的任何观念的连贯性和一致性或是不一致和不相容性的知觉”。我们的观念依次进入我们心中，但一旦它们进来了，它们就可能以任何方式发生相互关系。我们的观念所具有的某些相互关系取决于我们所经验到的对象。在别的时候，我们的想像有可能把我们的简单或复杂的观念重新整理为我们的一整套幻想。我们的知识是幻想出来的还是确实有效的，这取决于我们关于我们的观念相互之间的关系的知觉。有三类知觉，即直观的、推演的和感觉的，而每一种都引导我们达到知识被承认为实在的不同程度。

*直观的知识*是直接性的，不会让人怀疑的，并且是“脆弱的人类有能力达到的最清楚最确定的知识。”这样一种知识“就像阳光迫使心灵一旦把自己的目光转向那个方向就直接地觉察到它。”我们立刻就知道圆不是方，或6不是8，因为我们能够觉察到这些观念相互的不一致。但撇开这些形式的和数学的真理，直观还可以把我们引向存在的东西的知识。由直观我们知道我们存在：“所以经验使我们确信，我们拥有关于我们自己存在的直观知识，以及关于我们存在的内在的确实可靠的知觉。”

*推演的知识*是当我们的心灵试图通过对另外那些观念唤起注意来揭示观念的一致或不一致时发生的。这尤其是在数学中的场合，但洛克又认为推演是知觉的一种类型，它把心灵引向对实在存在的某些形式的知识。所以“我们借助于直观的确定性知道，没有什么东西比它可以等于两直角更不能产生出任何实在的存在的了。”洛克从这个出发点来论证，既然实际上有存在着的，在时间中开始和结束的事物，并且既然“一个非存在不可能产生出任何实在的存在，则一个自明的推论就是，自无始以来就有某种东西存在。”通过以这类方式推理，他得出结论说，这个无始以来的存在

者就是“最有知识的”和“最有力量的”，并且“在我看来很明白的是，我们对于上帝的存在比对于我们的感官没有直接向我们揭示的任何东西有了一个更为确定的知识。”

*感觉的知识*不是在知识这个词的严格意义上的知识；它只是“以知识的名义出现而已”。洛克并不怀疑事物在我们之外存在，因为要不然，我们又从何处获得我们的简单观念呢？但感觉的知识并不给予我们以可靠性，而且也不能进一步推展。我们感觉到我们看到了另外一个人，而且并不怀疑他的存在，但当他离开我们时，我们就不再肯定他的存在了。“因为如果我看到像通常被称之为人的这样一个诸简单观念的集合体在一分钟以前还和我一起存在，而现在却只有我一人了，我就不能够确定同一个人现在还存在，因为他一分钟前的存在和他现在的存在之间没有任何必然的关联。”因此，“当我一个人写下这件事的时候，我对之并没有我们严格意义上称作知识的那种知识；尽管它有很大的可能性迫使我忽略我的怀疑。”既然单纯的经验就使我们意识到那些性质了，我们也就不去把握这些性质之间的关联了。特别是，感觉的知识并不使我们确信那些看起来是相关的性质实际上是必然关联着的。我们只是感觉到事物像它们所是的那样，而正如我们永远也感觉不到实体一样，我们从感觉中永远也不知道事物实际上是怎么关联着的。不过，感觉的知识还是给我们提供了某种程度的知识，只是不可靠而已。直观的知识给我们提供了我们存在的可靠性，推演的知识展示了上帝的存在，而感觉的知识使我们确信别的自我和事物的存在，但只是如同我们经验到它们时它们所是的那样。

洛克的道德政治理论

洛克把我们有关道德的思想置于推演的知识的范围内。在他

看来道德能够具有数学的精密性。他写道:“我大胆地认为道德是能够推演的,正如数学也能够推演一样:因为道德所表达的事物的精密的实在本质意味着人们能够完全知道,因而意味着事物的一致或不一致能够被完全揭示出来。”伦理学中的关键词即善则是能够完全理解的,因为每个人都知道善这个词意味着什么:“事物是善的还是恶的只涉及愉快或痛苦。我们称之为善的那种东西容易引起或增加愉快,或是减少我们的痛苦。”某些行为会带给我们愉快,而另一些则会带给我们痛苦。所以,道德与对善的选择或意愿有关。

作为对伦理学的进一步的定义,洛克认为:“道德上的善或恶因而就只是我们的自愿的行为与某种法则的一致或不一致。”他谈到了三种法则,即意见的法则,国民的法则和神的法则。这里的实质性的问题在于追问洛克如何知道这些法则存在,以及他如何理解所有这三者之间的相互关系。既然推演上帝存在并不困难,他现在想从推演的知识中进一步引出一些推论。于是他写道:

> 一个在力量、善意和智慧方面都无限的至高存在者,我们都是他的作品并都依赖于他,他的观念,和我们自己作为理智的理性存在者的观念,如果适当地被敬重和被追随的话,我料想将会为我们的行动的责任和规则提供这样一个基础,就像道德也许能在各门科学之间安插进推演能力一样:我怎么也不会怀疑,从自明的原则中,通过必然的推论,就像在数学中一样无可争辩地,正确和错误的标准将会为任何一个想要一视同仁地并以他对待其它那些科学一样的关注来援引它的人形成起来。

洛克在此暗示,通过自然之光,也就是通过我们的理性,我们能够发现符合上帝法则的道德律。他没有把这个计划详细发挥为

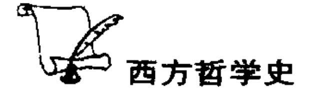
一个伦理学体系，但他暗示这些不同种类的法则应当具有什么样的相互关系。意见的法则代表了一个社会对什么样的行动将导致幸福所作的判断。对这条法则的符合就叫做善（virtre），虽然必须注意不同的社会对于善所包含的东西有不同的观念。国民法则是由全体国民建立起来的，并且是由法庭强制施行的。这条法则倾向于追随第一条法则，因为在大多数社会中法庭施行的这些法则体现了人民的意见。神的法则是我们要么通过我们自己的理性，要么通过启示而可以知道的，它是人的行为的真实的法规。洛克写道："上帝提供了一条人们应当据以自我克制的法规，我想没有人在这里会愚蠢到否认这一点。"而"这就是道德正直的唯一真正的试金石。"因此从长远看，意见的法则以及国民法则都应当成为与神的法则这个"道德正直的试金石"相一致的。在这三种法则之间有一个不一致，其原因就是人民任何时候都倾向于选择直接的愉快，而不是选择那些具有更持久的价值的愉快。无论这个道德理论在我们看来显得多么含糊不清，洛克却相信这些道德法则是永远为真的，并且依靠从神的法则中引出的洞见，他建立了自己的自然权利的理论。

自然状态　在《关于政府的两篇论文》这本书中，洛克像霍布斯所做的那样，以对"自然状态"的论述来开始自己的政治理论。但是他以完全不同的方式来描述这种状态，甚至使霍布斯成了他的评论的靶子。在洛克看来，自然状态并不像霍布斯的"一切人对一切人的战争"的情况。相反，洛克认为"人们相互按照理性来生活，在地上没有一个具有权威的共同主宰在他们之间进行裁判，这才是真正的自然状态。"按照洛克的认识论，人们甚至在自然状态中也能够知道道德法则。他说，"理性就是那样的法则，它教导一切还愿意好好商量的人类，说一切人都是平等和独立的，没有人可

以损害另一个人的生命、健康、自由权和财产。”这种自然的道德法则不是单纯利己主义的自保法则，而是每个人作为人格的价值由上帝在创造他时的善的状态所积极地承认。这种自然法则包含着与责任相应的自然权利，而在这些权利中洛克特别强调的就是私有财产权。

私有财产　在霍布斯看来，一种财产权只能是按照法定秩序建立起来的。洛克则认为，私有财产权先于国民法则，因为它是基于自然的道德法则之中的。私人所有制的正当理由是劳动。既然一个人的劳动是他自己的，无论他通过他自己的劳动而把那些最初的劳动条件转变成了什么，那都成为了他的，因为这种劳动现在已经与这些东西混在一起了。正是通过他的劳动与某种东西的这种混杂，一个人占据了原先是共同财产的东西，并使之成为了他的私有财产。所以，也就有了对一个人所能积累的财产总量的某种限制，就是说，“正如任何一个人能够用它来有助于而不是有害于生活的那么多，如同他可以凭自己的劳动固定一项财产那么多。”洛克还假定，按照自然权利一个人就可以继承财产，因为“每个人生来就具有……一种权利，先于任何其他人而与自己的兄弟一起继承父亲的私人财物。”

国民政府　如果人们具有自然权利并且也知道道德法则，为什么他们会愿意离开自然状态呢？对这个问题洛克的回答是，“人们联合成国家并促使自己服从政府的最大的和主要的目的是保护他们的财产。”洛克用财产（property）这个术语所指的是人们的“生命、自由权和产业，我用一个总的名称叫做财产。”的确，人们在自然状态中知道道德法则，或不如说，他们能够知道它，如果他们使自己的心灵转向它的话。但是由于冷漠和疏忽他们总是不去发扬这种知识。此外，当争论发生时，人们倾向于以他们自己的偏爱来



作出判定。因此，值得向往的是争论双方都有一套成文法并且对判决争论有一个独立的判断。为了达到这个目的，人们创立了一个政治的社会。

洛克最为强调的是人权的不可分割的性质，而这一点引导他去证明，政治社会必须依赖于人们的同意，因为"所有的人依其本性都是自由、平等和独立的，没有人能够被取消他的财产和不经他同意就屈从于别人的政治权力。"但人们同意的是什么呢？他们同意由社会制定和施行法律，但是由于"没有一个理性的被造物能够被设想为具有使自己的状况变得更糟的意向"，这些法律就必须这样来构成，使之符合人们自然拥有的那些权利。他们也同意受到多数的约束，因为"物体应当运动到更大的力把它推向的那个方向，这是必然的，而这就是多数的同意。"由于这个原因，洛克认为绝对君主制"根本未形成国民政府"。事实上是否有一个时期我们曾加入过一种契约关系，这在洛克看来是无足轻重的，因为重要的事情是，逻辑上我们的行为表明我们已经给出了自己的同意，这就是洛克所谓的"默许"。因为如果我们享受到公民身份的好处，占有和交换着财产，依赖的是警察和法庭，我们实际上也就假定了公民身份的责任并同意了这条多数规则。一个人尽管他能够离开并去到任何地方，却站在自己的国土上，这一事实进一步证实了他的同意行为。

国家主权 洛克给了我们一幅不同于我们在霍布斯那里看到的关于社会中的国家主权的图景。霍布斯的国家主权是绝对的。洛克承认必须有一个"至高无上的权力"，但他小心地把这个权力置于立法机关的手中，实际上置于大多数人的手中。他强调分权的重要性，主要是为了保证那些执行和掌管法律的人不要也来制定法律，因为"他们也许会使自己免除服从他们所制定的法律，并要求

这个既为他们所制定又为他们所施行的法律为他们自己私人捞好处。"因此执法是"在法律之下"的。甚至立法机关也不是绝对的，虽然它是"至高无上的"，因为立法的权力是由信任案支持的，因而只是一种受委托的权力。所以，"在人民手中还剩下一种至高无上的权力来撤换或变更立法者，如果他们发现立法者的行为与被寄托于他的信任相冲突的话。"洛克永远也不会承认人民不可挽回地把自己的权力转移给了主权者。起义的权利被保留了，虽然起义只有在政府解体时才是合法的。在洛克看来，政府解体不仅仅是在它被外部敌人所推翻时，而且也在内部发生了立法机关的变故时。主权的立法部门可能会被改变，例如，如果执法者用自己的法律代替立法者的法律，或是立法者忽视对正式法律的执行的情况；在这些情况下起义反对就是合法的。如果说霍布斯把主权置于上帝的裁断之下的话，洛克则宣称"人们会作出判决"。

贝克莱

乔治·贝克莱 1685 年生于爱尔兰。他在 15 岁时进入都柏林的三一学院，在那里他学习数学、逻辑、语言和哲学。他在取得文学学士学位后不几年就成为了这个学院的研究员，并且还被任命为英国教会的牧师，1734 年成为主教。他在 20 岁出头便开始了他的著名的文字生涯，他大部分重要的哲学著作，除了其它的，包括他的《对一种视觉新论的探讨》(1709)、《一篇关于人类知识原

理的论文》(1710)和《西利斯和斐罗诺斯的三篇对话》(1713)[1]。他到法国和意大利去旅行,并且在伦敦成为斯梯尔、阿底松和斯威夫特的朋友。在伦敦时他曾试图以他的关于在百慕大创建一个学院的提案与国会发生关系,他的意图可能是“改革英国人在我们的西方殖民地的作风,并在美洲野蛮人中传播福音。”1728 年,他带着新婚的妻子航行到美洲,并在纽伯特的罗得岛呆了三年,为他的学院制定规划。由于他的学院的的资金始终没有筹集到,贝克莱回到伦敦,通过他与约拿丹·爱德华的频繁的联系在美洲的哲学中留下了他的影响。在那以后不久他回到爱尔兰,在那里当了 18 年的克莱因主教。他在 65 岁时偕妻子与全家迁居牛津;一年后,他在 1753 年去世,葬于牛津基督教教堂墓地。

反讽的是,洛克对哲学的常识立场竟然影响了贝克莱去制定一种初看起来是如此违背常识的哲学主张。他由于否定在每个人看来最明显的东西而成了一系列批判和嘲笑的话题。贝克莱企图否定物质的存在。萨缪尔·约翰逊[2]曾踢着一块磐石并且说到贝克莱:“我这就是反驳他”,这必定是表达了多数人的反应。

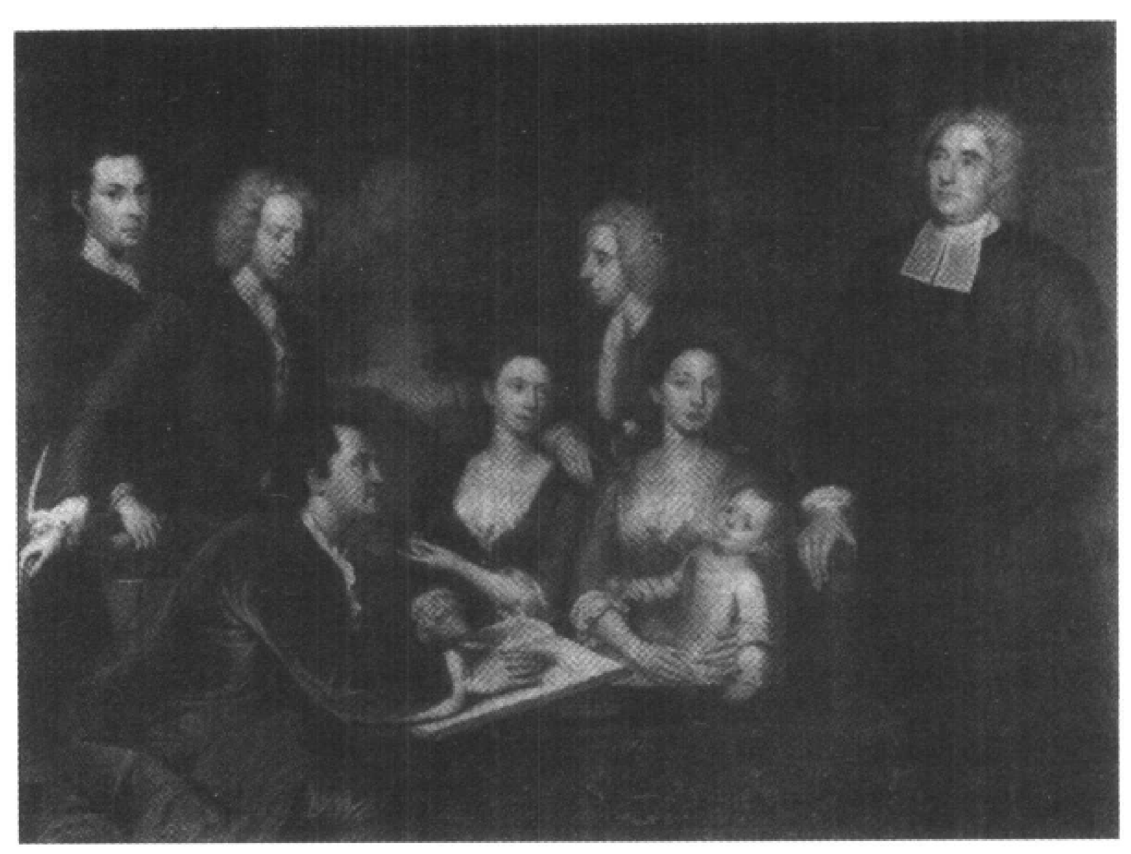
贝克莱的出发点和带有挑衅性的公式是“存在就是被感知”(esse est percipi)。显然,这将意味着如果有某物没有被感知,它将不存在。贝克莱完全意识到他这个公式中潜在包含着的荒谬之处,因为他说:“这并不能说成是我取消了存在。我只是宣示了在我所理解到的范围内的那个世界的意义。”然而,当说到某物的存

---

① 三本书的中译本名称分别为:《视觉新论》、《人类知识原理》和《西利斯》。——译者注

② 约翰逊(Samuel Johnson,1709—1784),英国作家,著有《诗人传》等。——译者注





乔治·贝克莱在罗得岛
（耶鲁大学艺术馆）

在依赖于它的被感知时，这就向我们提出了一个问题，即它在没有被感知时是否存在。在贝克莱那里这全部的问题都被转移到我们如何解释或理解存在这个词上去了："我说我写字的这个桌子存在，这就是说，我看见它和感觉到它；而如果我走出我的书房，我还会说它存在，这话的意思是如果我在我的书房中我就会感知到它，或是某种另外的精神在现实地感知到它。"在这里贝克莱认为，存在这个词没有别的意思，只是意味着包含在它的公式中的意思，因为我们如果不在同一时刻假定一个心灵在感知着某物，我们就不可能知道存在这个术语被使用时的情况。对于那些坚持物质事物不与其被感知发生任何关系也有某种绝对存在的人，贝克莱答复

说:“这在我看来是难以理解的。”他认为,的确,“马在马厩里,书在书房中,甚至在我到那里以前就是这样。但既然没有被感知我就不知道任何事物的存在的情况,则桌子、马和书甚至当我没有感知它们时也存在是因为有某个人在感知它们。

贝克莱是如何提出这个新观点来的呢?在他的《视觉新论》中他论证说,一切我们的知识实际上都依赖于视觉和其他的感性经验。贝克莱具体论证道:我们从来也没有感到空间和体积;我们只是当我们从不同的视角来看事物时就有了关于事物的不同视觉或感知。我们也没有看到距离,对象的距离是由我们的经验所暗示的。所有我们所看到的东西都是我们的视觉机能所能够感觉到的对象的性质。我们没有看到一个对象的贴近,我们只是在我们把它推向前或推开时对它具有不同的视觉。此外贝克莱考虑了我们自己心灵的活动,并对他的观念如何与他心灵之外的对象发生关系感到惊奇,他更为肯定的是,他永远也不可能发现任何不依赖于他的观念的对象。他说:“当我们尽全力去想像外部物体的存在时,我们一直都在沉思我们自己的观念。”对我们来说,没有什么比想像不被任何人所看见的公园里的树和书柜里的书显得更容易的了。但贝克莱说,所有这些要有任何存在,除非“在你的心灵中制订出某些你称之为书和树的观念。……但你自己不是一直都在感知它们或思考它们吗?”他结论说,除非与心灵发生关系,对任何事物的思考都是不可能的。我们从来也没有经验过像我们的近或远的观念所可能暗示的存在于我们之外并与我们分离的某物。在外面没有什么我们并不对之有所感知的东西。

洛克的哲学导致贝克莱对于事物的独立存在——对物质的实在性——提出了怀疑。洛克并没有能够把他自己的认识论推进到贝克莱视为不可避免的结论。当洛克把实体作为“我们不知道是

什么的东西”来谈论时，他离贝克莱所说的实体也不是只有一步之遥。洛克在处理观念和事物之间的关系时，是假定了在第一性的质和第二性的质之间——在对象所具有的体积和形状一方及它的颜色、味道和气味的另一方之间有实在的区分。他假定了一方面颜色只作为观念存在于心灵之中，另一方面体积却能够与对象的实体发生关系。而“实体”在洛克看来就是在像颜色这样的第二性的质的“后面”或“底下”存在着的实在，因而是独立于心灵的。

但贝克莱仍然论证说，“从一切性质中抽象出来的”体积、形状和运动“是不可设想的”。例如，什么是樱桃？它是软的、红的、圆的、甜的和香的。所有这些性质就是樱桃所具有的力通过感官在心灵中所产生的观念。这样，我们就摸到了它的软性，看到了它的颜色，既摸到又看到了它的圆性，尝到了它的甜味，并闻到了它的芳香。再者，这一切性质的存在都在于它们被感知。而除去这些性质则没有被感到的实在——简言之，没有任何东西。因此，樱桃就是由我们所感知的一切性质所组成的；樱桃（以及一切事物）代表了诸感觉的一种复合。假定我坚持有某些第一性的质不能被感官所感知到，如体积和形状之类。贝克莱的回答是，甚至把形状和体积设想为不依赖于感知的，因而不依赖于第二性的质的，这也是不可能的。他问道：难道“哪怕是在思想中”可以把第一性的质和第二性的质分开吗？他又说，“我可以很容易就把一个事物从它自身分离开来，……实际上，对象和感觉就是同一个事物，因而是不可能把一个从另一个中抽出来的。一个事物存在，因而它的被感知的性质的总和存在，而这正是由于贝克莱所论证的那个理由，即存在就是被感知。既然实体或物质是永远也不被感知或感觉到的，所以不能说它们存在。如果实体不存在，如果只有被感觉

到的性质是实在的，那么就只有思想或如贝克莱所说的精神性的存在者存在。

除了把洛克的经验论哲学引向他所思考的明显的结论之外，贝克莱还坚决与一系列问题作斗争。在他的《人类知识原理》中，他把这些作为“在科学中的错误和困难的主要原因，连同怀疑论、无神论和反宗教的根据……来展开调查。”引起一切困难的正是那个物质概念。因为如果一种惰性的物质实体被作为实在的存在而接受，那么在这个宇宙中哪里会有精神性的或非物质的实体的存在余地呢？而且，一个基于从事物的运转中引出的一般观念之上的科学知识，不是会给我们提供一种不需要上帝观念的完满的哲学并导致那“可恶的无神论学说”吗？这并不是要说，贝克莱因为这些神学上的后果而武断地斥责物质观念。相反，他为了坚持他所相信是内在固有地正确的观点而提供了特定的理由。

物质是一个无意义的术语 洛克曾说实体或物质是支撑着我们所感到的性质并对之起着替代作用。在贝克莱的“西利斯和斐罗诺斯的第一篇对话”中，西利斯表达了洛克的观点：“我发现必须假设一个物质的基质，没有它[性质]就不能设想是存在的。”斐罗诺斯回答说，基质这个词的含义对他来说不清楚，他想知道“你在这个词中所指的是什么意思，不论是字面上的意思还是非字面的意思。”但西利斯承认他不可能对基质这个术语指定任何确切的意义，他说：“我承认我不知道该说什么。”由此引出的结论是：“无思想的[物质的]事物的绝对存在是无意义的说法。”这并不是说感性事物不具有实在性，而只是说感性事物只有当它们被感知时才存在。这其中的应有之义是只有观念存在，但贝克莱又说：“我希望把一个事物称作‘观念’不会减少其实在性。”

贝克莱意识到他的唯心主义可能会受到嘲笑。他写道：“那

么太阳、月亮和星辰的情况如何呢？我们必须怎样思考房屋、河流、山脉、树木、石头，甚至我们自己的身体呢？所有这些难道是些幻想出来的怪物[①]或假象么？”他说，凭借这一原则，“我们并没有被剥夺掉自然中的任何一个事物。无论我们的看、触、听，或是以任何方式的考虑和理解，都与以往一样安全地保留下来了，并与以往一样地实在。存在着一种 rerum natura[②]，而实在的东西和怪物的区别仍保留着它的全部效力。”如果是这种情况的话，又怎么会认为只有观念存在而不是事物存在呢？贝克莱说，为了消除物质这个无用的概念，“我并不去反驳任何一个我们能够加以领悟的事物的存在，无论是通过感官还是通过反省来领悟，……我否定其存在的唯一事物是哲学家称之为物质或有形实体的事物。而在做这件事时，并不损害人类以往的信念，而人类，我敢说，是永远也不会察觉不到这一点的。”

科学和抽象观念 因为当时的科学，特别是物理学的情况是如此严重地依赖于物质概念，贝克莱不得不与科学的那些假设和方法达成妥协。科学假定我们能够和必须把现象与实在区别开来。大海显得是蓝的但实际上不是。贝克莱对科学家提出质疑，要求他们看看是否有任何不同于可感世界的实在。在这一分析中贝克莱追随的是经验主义的原则并试图使这一原则纯粹化。他说，物理学家以他们理论中所包含的形而上学遮蔽了科学。他们使用这样一些词如力、吸引力、重力，并且认为它们属于某些实在的物理实体。甚至谈论微小的粒子，它们的运动引起了颜色的性质，这就必

---

① “怪物”原文为 chimeras（喀迈拉），指希腊神话中狮头、羊尾、蛇身的怪物。——译者注

② 拉丁文：自然事实。——译者注

须进行理性分析而不是经验性的分析。最使贝克莱不满的是科学家们使用那些一般的或抽象的术语，就好像这些术语精确地隶属于实在的实体、特别是隶属于一个作为基础的物质实体一样。贝克莱坚持认为，我们任何地方都不会遇到这样的实体，因为实体是一种抽象的观念。只有被感到的性质是真实存在的，实体的概念则是对于从被观察到的性质中所作的推论的误导："当好几个这种性质相互伴随地被观察时，它们就由一个名称而得到了标记，于是就被称之为一个事物。这样，例如一定的颜色、味道、气味、形状和坚硬性就被一起观察到了，这就被认为是一个独特的事物，用'苹果'这个名称来表示；另外一些观念的集合构成了一块石头、一棵树、一本书和诸如此类的感性事物。"同样，当科学家们奉行这种操作事物的方式时，他们运用力或重力这样一些术语，就好像它们就是事物或具有事物中的某种实在的存在似的。但力只不过是描述我们对事物的作用的感觉的一个词，除了我们的感觉和反省所给予我们的以外，并没有给我们更多的知识。

贝克莱的意思并不是要摧毁科学，他无非是要否定"事物的本质"的存在。他所想要做的就是澄清科学语言是怎么回事。像力、重力和原因这样一些术语所涉及的只不过是我们的心灵从感觉中所获得的一束观念。我们经验到热使蜡融化了，但我们从这一经验中所知道的一切只是：我们称之为融化蜡的东西总是有我们称之为热的东西相伴随。我们并没有关于原因这个词所代表的任何单个事物的知识。其实，我们唯一拥有的知识就是关于个别经验的知识。但尽管我们不具有关于一切事物的原因的第一手知识，我们却知道这些事物的秩序。我们经验到 A 由 B 所跟随着这一秩序，虽然我们并没有经验到这为什么会发生。科学给我们提供了一个关于物理作用的描述，而许多力学的原理都可以从我们



的观察中精确地形成，这对于预测的目的是有用的。于是贝克莱愿意让科学原封不动，但他却要澄清科学的语言，以至于没有人可以认为科学给了我们比我们从感官世界中所获得的还要多的知识。而这个感官世界展示给我们的既不是实体也不是原因。

上帝及事物的存在　既然贝克莱没有否定事物的存在或它们在自然中的秩序，那么对他来说就必须解释事物怎样在我们的心灵之外存在——甚至在我们没有知觉到它们时也如此，以及它们是怎样得到它们的秩序的。于是，通过详尽地阐述他的存在就是被感知这一主题，贝克莱认为"当我否定感官事物在心灵之外的存在时，我指的并不是我这个特殊的心灵，而是一切心灵。现在很清楚，它们有一个在我的心灵之外的存在，因为我通过经验发现它们是独立于我的心灵的。因此在我察觉它们的这段时间的间隔中，就有它们存在于其中的另外的心灵。"而因为一切人类的心灵都会间歇性地从事物偏离开来，"就有一个无所不在的永恒的心灵，他知道和了解一切事物，并以这样一种方式、按照如他自己制定的这样一些规律把它们显示在我们的眼前，这些规律被我们称之为自然法则。"因此事物的存在就依赖于上帝的存在，上帝是自然中的事物的秩序的原因。

再者，贝克莱并不想否认，例如甚至当他离开房间时，蜡烛仍然会在那里，而当他经过一段时间转回来时，蜡烛可能已经烧完了。但这在贝克莱只不过意味着经验有一定的规则，使得我们有可能预测我们将会要经验到什么。说蜡烛甚至当我不在房间里时还在燃烧，这并不证明物质实体独立于一个心灵而存在。对贝克莱而言，说我能够知道蜡烛只是因为我现实地经验到对蜡烛的感知，这似乎是一个常识问题。

那么，如果我试图以我的经验的术语来描述和解释实在，我首

先就会达到这样一个结论，即存在着像我一样具有心灵的人。由此就可以设想，就像我拥有观念一样，另外的人同样也拥有观念。离开我的有限的心灵和别人的有限的心灵，有一个类似于我的更大的心灵，这就是上帝的心灵。上帝的观念构成了自然的有规则的秩序。存在于我们心灵中的那些观念就是上帝的观念，是上帝传达给我们的观念，以至于我们在日常经验中所感知到的对象或事物并不是由物质或实体引起的，而是由上帝引起的。上帝也使一切有限心灵的经验协调起来，保证其规则性和在经验中的可靠性，这种可靠性反过来使我们能够以“自然法则”的术语来思考。于是，观念在上帝的心灵中的这种有序的整理就被传达给了人的有限的心灵或精神，如果不考虑神性的心灵和有限的心灵之间在能力上的区别的话。所以，那种终极的实在就是精神的（上帝），而不是物质的，而对象的持续存在当我们没有感知它们时是由上帝在持续地感知它们来解释的。

如同贝克莱那样，说人的观念来自上帝，这暗含着对因果关系的一种特殊的解释。再者，贝克莱没有否认我们对因果关系有某种洞察；他只是坚持我们的感官资料并没有向我们揭示一个唯一的因果力量。例如，当考虑到水如何并且为什么会结冰时，我们并没有揭示任何迫使水成为固体的寒冷的力量。无论如何，我们是通过我们的精神操作来理解因果性的关联的。例如，我们意识到我们的意志；我们可以随意举起我们的手臂，或者，这一点在此更为重要，我们可以在我们心中产生想像的观念。我们产生这种观念的能力暗示被感知的那些观念也是由精神的力量所导致的。但想像的观念是由有限的心灵所产生的，感知的观念却是由无限的心灵创造出来并使之存在于我们心中的。

贝克莱确信，通过他对 esse est percipi［存在就是被感知］这一

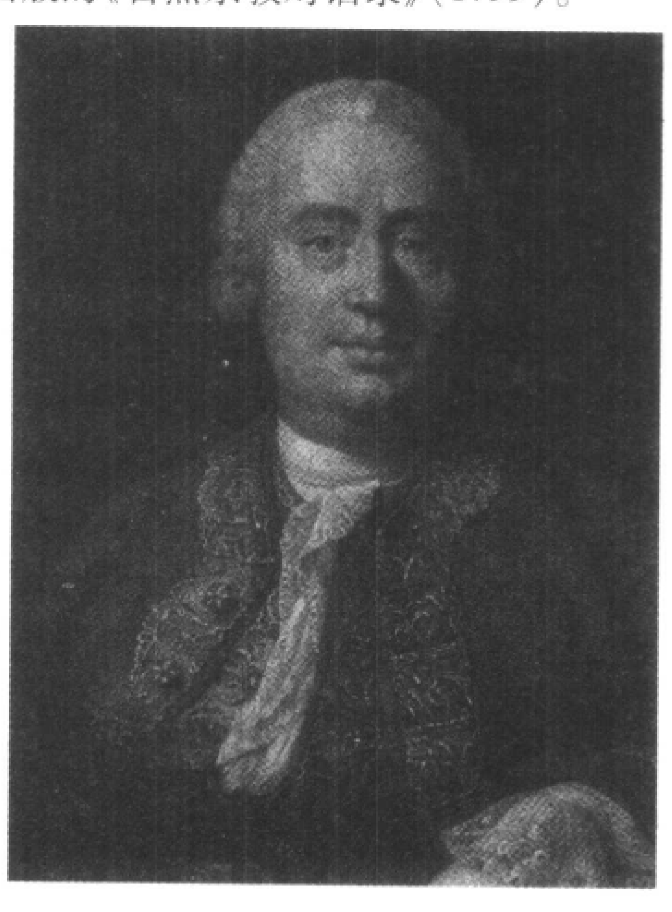
公式的讨论,他有效地损毁了哲学唯物主义和宗教怀疑主义的立足点。洛克的经验主义,就他坚持知识建立在感性经验之上而实体或实在隐藏在现象之后永远不可能知道而言,不可避免地包含着怀疑主义。贝克莱对上帝的和精神存在者的实在性所提供的理由是否成功地反驳了唯物主义和怀疑主义仍然是成问题的,因为他的证据包含有某些破绽。但他的影响仍然是重要的,只不过对后世产生影响的是他的经验主义而不是他的唯心主义。基于洛克的经验主义,贝克莱制定了这种明确的观点,即人的心灵所思考的仅仅是并且总是个别的感性经验——抽象的观念并不涉及等价的实在。休谟这位将把经验主义带到最彻底的表达的人,曾把贝克莱说成是"一个伟大的哲学家,[他]对在这种个别性中所接受到的观点提出质疑,并断言一切普遍概念都无非是个别概念。……我把这看作是近年来在知识领域所作出的最伟大和最具价值的发现之一。"

休　谟

大卫·休谟汲取了洛克和贝克莱哲学中的纯正的经验主义要素,而从他们的思想中排除了残留的形而上学,并且给了经验主义以最清楚最严格的系统形式。他 1711 年生于爱丁堡一个苏格兰人的家庭,他的早年兴趣是文学,这种兴趣不久就向他家里表明,他不会按照他们为他制定的计划成为一名律师。虽然他上了爱丁堡大学,他却没有毕业。他是一位具有坚强头脑的绅士,他对"每个问题,除非它能增进我们在文学中的才干,就不屑一顾",并且"除了对哲学和一般学问的追寻之外,对每件事情都感到一种不可克服的厌恶。"他 1734—1737 年在法国漫游,在"严格节俭"的



条件下写成了他的《人性论》。当他的书在1739年出版时，休谟对它所受到的对待很感失望，后来他评论说："没有任何文字尝试更倒霉的了"，因为这本书"从印刷所诞生出来就已经死了。"他的下一本书《道德政治论》出版于1741—1742年，是较为成功的。休谟于是修改了他的《人性论》中的主题并且以《人类理解研究》为题将它出版，由此我们今天才知道这本书。除了他关于英国历史的内容广博的书之外，休谟还写了三本其它的可以增进他名声的书，这就是《道德原则研究》(1751)、《政治论文集》(1752)，和在他逝世后出版的《自然宗教对话录》(1799)。



大卫·休谟
(斯托克·蒙太奇公司)

休谟想要建立一门"关于人的科学",要借用物理科学的方法来研究人的本性。他对文学的广泛的了解向他表明,各种观点的经常冲突是如何在一切主题上展示给读者的。他认为这种观点冲突是一个严肃的哲学问题的症兆:我们如何能够知道事物的真正本性?如果精明的作者能够把读者引向接受有关道德、宗教和物理实在的真实本性的那些冲突的观念,那么这些观念是同样真实的,还是有一些方法用来发现这些观念相冲突的理由呢?休谟同样有他那个时代的乐观主义,这种乐观主义在科学方法中展示了解决宇宙一切问题的手段。他相信这样一种方法能够引导我们澄清对人的本性的理解,尤其是对人的心灵活动的理解。

结果,休谟发现对于使用科学方法来描述人的思想机制的可能性的乐观主义不可能有合法性根据。他早期对理性的信仰最终导致了怀疑主义。因为当他追踪观念在心灵中形成的过程时,他就开始发现人的思维的范围是多么的有限。洛克和贝克莱两人都已经达到了同一个观点,但他们谁都没有根据自己对观念的起源所说的去采用严格的充分性把自己的认识论全部基于这上面。他们仍然求助于人的"常识"信念,这种信念是他们不愿意完全放弃的。虽然他们证明了我们的一切观念都来自于经验,他们感到确信的是经验可以给我们提供关于许多主题的可靠的知识。但休谟却从另一方面推断说,如果我们严格地接受这个前提即我们的一切观念都来自经验的话,我们就必然会承认把这种解释强加给我们的那种知识的有限性,而不管我们有什么习惯性的信念可能被提出来。

休谟的认识论

休谟认为,要解决在对待"晦涩问题"时的争执不休和投机态

度的问题只有一种方法,那就是"严格探究人类理解的本性,并从对人的力量和能力的精确分析中表明,没有什么办法能够适合于如此模糊和晦涩的主题。"因此,休谟仔细地分析了一系列引他达到怀疑论的结论的题目,他是从对心灵的内涵的一种认定开始的。

心灵的内涵 休谟说,没有什么看起来比人的思维更加无拘无束的了。虽然我们的身体被束缚于一个星球上,我们的心灵却能够随时到宇宙最遥远的区域去漫游。心灵似乎不受自然或实在的任何界限的限制,因为想像力能够毫无困难地获得最离奇古怪和最不合情理的幻象,如飞马和金山之类。但是,虽然心灵看来具有这种广阔的自由,休谟认为,它"实际上却被限制在很狭窄的界限之内"。根据上面的分析,心灵的内涵全部都可以被归结为由感觉和经验所给予我们的材料,这些材料休谟称之为知觉。心灵的知觉采取两种形式,休谟将其区分为印象和观念。

印象和观念构成了心灵的全部内容。思想的原始素材就是印象,而观念则只是一个印象的摹本。在休谟看来,一个印象和一个观念的区别只是它们的鲜明程度不同而已。原始的知觉就是印象,如当我们听、看、触、爱、恨、欲求和意愿时。这些印象在我们拥有它们时是"生动的"和清晰的。当我们反省这些印象时,我们就有了关于它们的观念,而这些观念是对原始印象的不那么生动的翻版。感到痛是一个印象,而回忆起这个印象就是一个观念了。在任何具体情况下,印象及其相应的观念都是相似的,区别只在于它们的鲜明程度。

除了在印象和观念之间作单纯的划分之外,休谟还证明没有印象就不可能有观念。因为一个观念如果只不过是一个印象的摹本,那么结论就是每一个观念必须先要有一个印象。并不是每个印象,不论它如何,都反映了一个精确相应的印象,因为我们从来



也没有见到过一匹飞马或一座金山，尽管我们有它们的观念。但休谟把这样一些观念解释为心灵“对感觉和经验提供给我们的材料进行组合、变换或削减机能”的产物。当我们思考一匹飞马时，我们的想像力结合了两个观念，即翅膀和马，这两个观念我们原来是通过我们的感觉而作为印象得到的。休谟说，如果我们怀疑一个哲学术语是没有任何意义而被使用的，我们“只须查问一下：那个被假定的观念是来自什么印象？而如果它不可能指定任何印象，这就足以更加肯定我们的怀疑了。”休谟甚至把上帝的观念放到这个测验之下，并且得出结论说，这是由于对我们自己的心灵“无限制地推论”我们在人类中所经验到的善意和智慧的性质时的那种处理方式进行反省而产生的。但如果我们的一切观念都来自印象，我们如何能够解释我们称之为事物的东西，或解释观念用来把自己集合在我们心灵中的那种模式呢？

观念的联想　我们的观念相互发生关系不是凭单纯的机缘。休谟说，必定有“某种结合的纽带，某种联想的性质，由此一个观念才自然而然地导入另一个观念。”休谟将之称为“一种普遍流行的温和的力……它指向这些观念中的每一个，是最适合于把一个复杂的观念统一起来的。”这并不是心灵把一个观念与另一个观念联系起来的一种特殊的机能，因为休谟并不具有对心灵的结构装置的印象。但是按照我们思维的实际模式和对我们观念的集合的分析，休谟认为他发现了对观念的联想的一种解释。

他的解释是：只要观念中具有确定的性质，这些观念就是相互联想的。这些性质分为三类：相似，在时间和空间中的接近，以及原因和结果。休谟相信一切观念相互之间的连结都能够由这三种性质来解释，并提供了如下例子来解释它们如何进行：“一幅画自然而然地引导我们想到那个原本[相似]；提及一个建筑物中的一

个房间自然而然地就引导人们去调查……相关的另一个房间[接近];而且如果我们想到一个伤口,我们几乎不可避免地反省到由它所带来的痛苦[原因和结果]。"心灵没有任何处理方式是原则上不同于观念联想的这三个例子之一的。但其中,原因和结果的概念又被休谟看作是知识的核心要素。他采取的立场是,因果律是一切知识的有效性所赖以成立的基础。如果对因果律有任何损害,则我们就不可能有知识的确定性了。

因果性 休谟的最具独创性和影响力的思想涉及到因果性问题。洛克也好,贝克莱也好,都没有挑战因果律这一基础。虽然贝克莱说我们不能发现结果在事物中的原因,他的意图却是追寻现象的原因,因而追寻在上帝的活动中可预测的自然属性。

在休谟那里,因果性的整个概念都是可疑的,而他探讨这个问题是通过发问:"什么是因果观念的来源?"既然观念是印象的摹本,休谟就是问什么印象给了我们因果性观念。他的回答是,并没有与这个观念相应的印象。那么,这个因果性观念又是如何在心灵中产生的呢?休谟说,肯定是这样,即因果性观念是在我们经验到对象之间的一定的关系时在我们心灵中产生出来的。当我们谈论原因和结果时,我们的意思是谈论 A 引起了 B。但是怎样一种关系造成了 A 和 B 之间的这样一种现象呢?经验提供给我们两种关系:首先,这就是接近关系,因为 A 和 B 总是紧密靠在一起的;其次,这就是在时间中的在先性,因为 A 这个"原因"总是先于 B 这个"结果"的。但还有另外一种关系是因果观念提供给常识的,就是在 A 和 B 之间有一种"必然的关联"。但无论是接近也好还是在先也好,都并不包含对象之间的"必然"关联。休谟说,如果我们个别地考虑各种对象的话,没有什么对象包含有另一个对象的存在。对氧气无论观察多少次都不能告诉我们当它与氢混合

时就必然会给我们带来水。我们知道这一点只是在我们看到它们在一起之后:“因此通过经验所造成的只是,我们能够把一个对象的存在从另一个对象中推断出来。”当我们拥有接近的、在先的和经久联结的印象时,我们却并不具有任何必然关联的印象。所以,因果性并不是我们所观察到的对象中的性质,而毋宁是一种通过A和B的随时重复而在心灵中产生的“联想的习惯”。

就休谟假定因果律是一切知识的核心而言,他对这一原则的攻击破坏了一切知识的合法性。他指出没有理由接受这一原则,即无论什么存在者要存在都必须有一个存在的原因这一原则,不管这个原则是直观还是推理的能力。最后,休谟把思维或推理看作“一种特殊的感觉”,而作为这样一种感觉我们的思维是不可能扩展到超出我们的直接经验之外的。

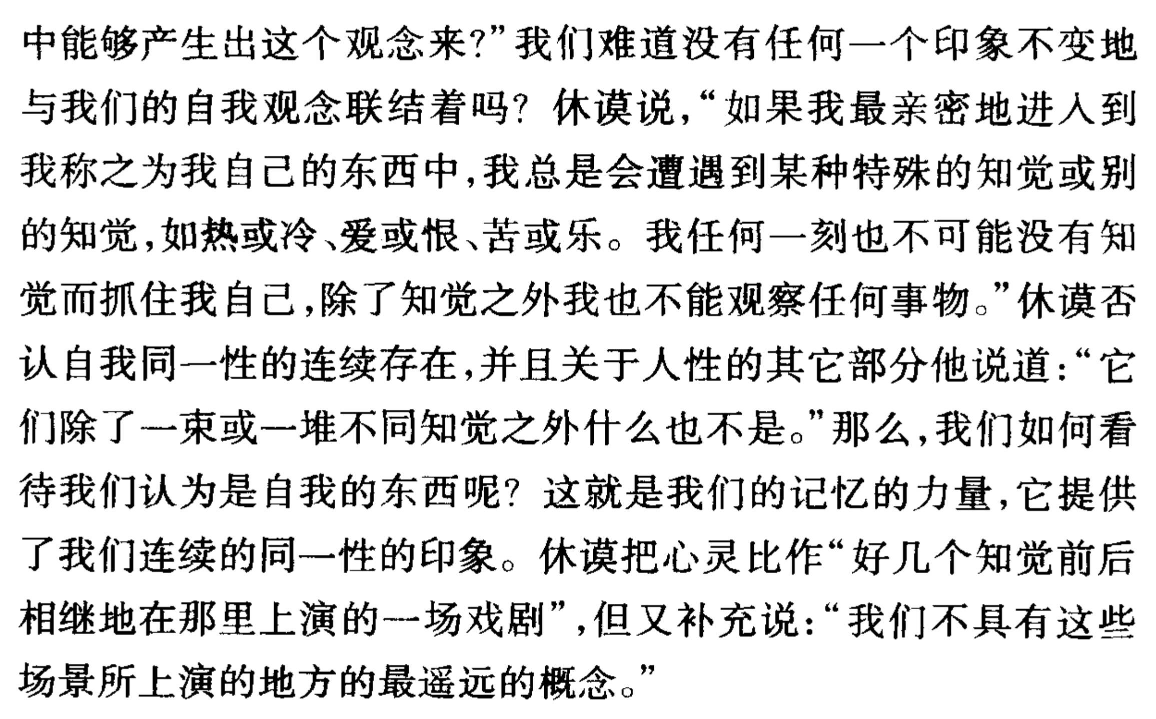
什么存在于我们之外? 休谟的极端经验论把他导向了认为物体或思维在我们之外具有连续的和独立的存在是没有理性合法性的说法。我们的有序的经验使人想到,在我们之外的事物是存在的。但如果我们严肃地对待我们的观念是印象的摹本这一看法,哲学的结论就必然会是:我们所知道的一切都是印象。印象是内部主观的状态而不是对外部实在的清晰的证据。可以肯定,我们总是好像有一个实在的外部的事物的世界那样地行动着,而休谟愿意“以我们的一切理性承认”事物当然是存在的。但他想要探讨的是为什么我们会认为有一个外部世界的理由。

我们的感觉并没有告诉我们事物独立于我们而存在,因为,我们如何知道甚至当我们中断了我们对它们的感觉时它们还连续地存在呢?并且甚至当我们感觉某物时,我们也永远不会对它抱一种我们能够借以把事物与我们对事物的印象区别开来的怀疑的眼光;我们所有的只有印象。没有任何办法使心灵达到超越印象和

印象使之可能的那些观念的彼岸:“让我们追随我们的想像到天边,或是到宇宙的最遥远的边界;我们永远也不会推进到超出我们自己的那一步,除了已经显现在那个狭窄范围内的知觉,我们也不可能构想出任何别的存在。这就是想像力的宇宙,我们除了在那里被产生出来的观念外也不具有任何观念。”

恒定性和聚合性 休谟认为,我们相信事物在我们之外存在,是我们的想像力在涉及到我们的印象的两种特殊性质时的产物。从印象中我们的想像力意识到的既有恒定性也有聚合性。例如,当我向我的窗外看出去时在事物的安排中就有恒定性:那里有山、有房子、有树。如果我闭上我的眼睛或是转身离开,然后再来看同一片景色,那个安排仍然是同一个,而这就是我的印象的内涵中的恒定性,它导致我的想像力断言说,不论我想到还是没想到它们,山、房子和树都存在着。同样,我在离开房间之前放一根木柴在火炉上,而当我转回来时它已经几乎成了灰。但是虽然在火炉中已发生了巨大的变化,我却习惯于认为这类变化是在类似的情况下发生的:“这种……在其变化中的聚合性是外部对象的特征之一。”在山的情况下,那里有我们的印象的一种恒定性,而在对火炉的考虑中我们的印象与这个变化过程有一种聚合关系。由于这个理由,想像力把我们导向相信某种事物是连续地具有外在于我们的独立存在的。但这是一种信念而不是一种理性的证明,因为假定我们的印象与事物相关联“是没有任何推理基础的”。休谟把这种对推理的怀疑论的思路推广到超出对象和事物而去考虑自我、实体和上帝的存在。

自我 休谟否定我们对自我有任何观念。这看起来也许会是悖谬的,即我应当说我并不拥有一个我自己的观念。然而在这里休谟又要考查一下我们所指的自我是什么意思,他问道:“从何种印象



中能够产生出这个观念来?”我们难道没有任何一个印象不变地与我们的自我观念联结着吗？休谟说,“如果我最亲密地进入到我称之为我自己的东西中,我总是会遭遇到某种特殊的知觉或别的知觉,如热或冷、爱或恨、苦或乐。我任何一刻也不可能没有知觉而抓住我自己,除了知觉之外我也不能观察任何事物。”休谟否认自我同一性的连续存在,并且关于人性的其它部分他说道:“它们除了一束或一堆不同知觉之外什么也不是。”那么,我们如何看待我们认为是自我的东西呢？这就是我们的记忆的力量,它提供了我们连续的同一性的印象。休谟把心灵比作“好几个知觉前后相继地在那里上演的一场戏剧”,但又补充说:“我们不具有这些场景所上演的地方的最遥远的概念。”

实体　导致休谟否定以某种方式保留着自己在时间中的同一性的自我的连续存在的东西,就是他对任何形式的实体的存在的彻底否定。洛克还保留了作为那种具有颜色或形状和其它性质的某物的实体观念,虽然他把它们说成是“某种我们不知道是什么的东西”。贝克莱否认作为各种性质的基础的实体,但却保留了精神实体。休谟否认了实体以任何形式存在并具有任何连贯的意义。如果自我所意味的东西是某种实体的形式,休谟认为没有这样一种实体能够来源于我们的感官印象。如果实体的观念通过我们的感官被传达给我们,休谟问道:“是哪种感官,并且按照何种方式?如果是通过眼睛的知觉,那它必定是有颜色的;如果是通过耳朵,那就有声音;如果是通过口腔,就有味道……因此我们不具有与那种特殊性质的集合的观念不同的实体的观念。”

上帝　休谟的“我们的观念超不出我们的经验”这一严厉的前提不可避免地会把他引向对上帝的存在提出怀疑的问题。大多数推演上帝存在的尝试依赖于对因果关系的一些看法。其中,由设计

论论证所做出的证明总是对宗教信仰产生出一种有力的影响。休谟意识到这一证明的力量，但他敏捷地区分开了这个问题的各个要素，让这一证明减少了它通常所具有的力量。

由设计论论证而来的证明开始于对自然界美丽秩序的观察。这种秩序与人的心灵能够加之于无思想的物质之上的那种秩序相似。从这一预备性的观察出发，我们就推断不能思想的物质自身中并不包含有秩序的原则："把大量的铁片扔在一起，没有形状或形式，它们永远也不会自行安排得就像一只表一样。"被保持住的秩序需要某种心灵即某个安排者的主动性。我们的经验告诉我们，一只表也好，一栋房子也好，没有一个钟表匠或一个建筑师是不可能存在的。由此可以推断出来的是，自然秩序带有某种与人的努力所形成起来的秩序的类似性，并且，正如表需要一个进行安排的原因，宇宙的自然秩序同样也需要一个这样的原因。但休谟说，这样一个推断"是不可靠的；因为主体完全超出了人的经验所达到的范围。"

如果这全部设计论论证的证明都基于这一命题之上，即"宇宙中的秩序的那个或那些原因很可能带有某种与人的理智的间接的类似性"，那么，休谟说，这个证明就不可能得到它所声称的那样多的验证。休谟对因果性观念的批判在这里特别有力。我们从两个事物的多次重复的观察中引出了原因观念。那么，当我们根本没有把宇宙作为与我们可能认作原因的任何事物相关的来经验到时，我们怎么能够为宇宙指定一个原因呢？对类比的这种运用不能解决问题，是因为在一只表和宇宙之间的类比是不精确的。为什么不把宇宙看作植物生长过程的产物而要看作有理性的意匠的产物呢？并且，即使宇宙的原因是某种类似于理智的东西，又怎么能把道德特性归之于这样一个存在者呢？此外，如果必须运用

这些类比,应当挑选哪一个类比?房子和船通常是由一群意匠设计出来的:我们应当说有许多上帝吗?有时候实验模型是用与将要完成的形式类似的东西的未完成的知识建造起来的:宇宙是一种试验模型还是最终的意匠?借助于这条探索的思路,休谟希望强调的是,宇宙的秩序只是一个经验的事实,我们不可能从它去推断上帝的存在。这并不必然导致无神论——虽然休谟看起来像一个无神论者。他只是以他通过自己的严格的经验主义原则来检验我们的自我观念和实体观念的同一种方式,来检验我们的上帝观念。他最终的确是一个怀疑论者,但他最后所制定的有力的观点是:"任何一个人无论可能把自己的怀疑论的思辨原则推进到多么远,他都必须行动和生活,并且像其他人一样谈话,……对他来说不可能坚持完全的怀疑论,或使怀疑论出现在自己的行动中几小时。"

伦理学

休谟的怀疑论并没有阻止他采取严格的伦理学。正相反,在他的《人性论》的第三卷的开始一段中,休谟写道:"道德是一个使我们比一切其它事物都感兴趣的主题。"他对伦理学的兴趣是如此之大,以至于他希望为这个主题做伽利略和牛顿为自然科学所做的事。为了这个目的,他在其《道德原则研究》的第一节中说:"道德哲学的处境正如……哥白尼时代以前的天文学一样。"旧的科学连同其抽象一般的假设必须让位给一种更具实验性的方法。于是也就来到了这样一个时代,休谟写道,这时哲学家们"应该尝试在一切道德探究中作一种类似的改革,并拒绝每一个不是建立在事实和观察之上的伦理学说,不论是微妙的还是独创的"。

在休谟看来,伦理学的核心事实是,道德判断不仅仅是单凭理

性而形成的，而是通过情感。无疑，理性在我们讨论道德决定时起了相当重要的作用。但休谟认为，理性“单独并不足以产生出任何道德谴责和道德认可。”限制理性在伦理学中的作用的是，理性给涉及真理的判断准备了经验性的“事实材料”和分析性的“观念关系”。道德评价不是有关任何事物的真理或错误的判断。相反，道德评价是情感反应。

例如，为什么我们判断谋杀是一桩罪恶呢？或用休谟的话来说，“哪里有我们在这里称作罪恶的那种事实材料?”假定你描述这个行为，它发生的精确的时间，所使用的武器，简言之，你搜集了有关这件事的一切资料。理性的机能仍然不能把被贴上罪恶标签的那个事实孤立起来。毕竟，这个事实不可能总是并且在一切情况下被看作一桩罪恶。同一件行为可以被称为自卫或执行公务。善或恶的判断是在一切已知事实之后才作出的。一个行为的善良或恶劣并不是一件由理性所发现或推演出来的新行为。道德评价也并不和数学判断相似。从有关一个三角形或圆形的少数事实中就可以推断出另外的事实和关系。但善良就像美一样不是由理性推断或推演出来的一个另外的事实。休谟说：“欧几里德完全解释了圆的一切性质，但在任何一个命题中都对它的美不置一词。理性是清楚明白的。美不是圆的一种性质。美并不处于线上的任何一部分中，即使这条线的每一部分都与一个共同中心距离相等。美只是那个图形在心灵上所产生的效果，该图形的特有的组织结构使得心灵对这样一种感情易受感动。”

为了贯彻这种观点，休谟请我们“看看是否能发现那种你称之为罪恶的事实材料或实在的存在”，他认为“不论你以何种方式理解它，你只能发现某种激情、感动、意志和思想。在这件事中没有别的事实材料。……你永远不可能发现它，直到你转回到你对

你自己的内心的反省，并发现在你心中升起了对这种行为的不认可的感情为止。这就是一种事实材料；但它是感情的对象，而不是理性的对象。它处在你自己里面，而不是在对象里面。”

在休谟看来，道德评价包含有对我们在观察到某个人的行为的后果时所经验到的愉快和痛苦的同情感。例如，如果我的邻居遭到了抢劫，我会为他感到同情的痛苦，而这种痛苦就构成了我对这种抢劫行为的道德谴责。如果我看到某人帮助一位老太太过街，我就会为这位妇女感到同情的愉快，而这种愉快就构成对于那位帮助她的人的道德认可。休谟意识到，把伦理学说建立在情感能力上必须冒将伦理学归结为趣味问题的风险，那样道德判断就成了主观的和相对的了。此外，把情感或感情设计为赞赏和谴责的根源就必然暗示我们的道德判断来自于对我们自己的个人利益或自私的一种算计。休谟拒绝了这些假设，他肯定道德感情是在一切人心中发现的，人们赞赏或谴责的是同样一些行为，而这些赞赏或谴责并不是来源于狭隘的自私。休谟写道：“由敌方所做出的一种慷慨、勇敢、高尚的行为使我们不得不认可；而在其后果中这种行为也许被认为是对我们的特殊利益有损害的。”进一步说，我们所经验到的同情感并不被限制在我们在自己眼前所看到的事件上。相反，我们把一种“对道德行为加以赞扬”的本能的能力“在非常不同的时代和距离遥远的国度实现出来；在那里想像力再怎么细致也不会发现任何自身利益的迹象，或发现我们现有的幸福及安全与离我们如此遥远的事件有任何关联。”

在人里面究竟有哪些性质是触发我们对道德赞同的同情感的机缘呢？按照休谟的意思，这些性质——或德性——包括“给观者带来愉快的认同情感的无论什么精神活动或性质；恶的情况则相反。”这些性质包括“判断力、谨慎、进取心、勤劳、节俭、机智、精

明和洞察力。”他还认为，甚至在最玩世不恭[①]的人中，在涉及到“节制、庄重、容忍、坚定、周密、沉着、思维敏捷和措辞恰当的优点时，事实上也有普遍的同意。”这些引起我们赞赏的性质是怎样一些性质呢？休谟说，这些性质是有用的和惬意的。但对什么有用？休谟回答说：“肯定是对某些人的利益。究竟对谁的利益呢？不仅是对我们自己的：因为我们的认可经常扩展得更远。所以这必定是那些被赞赏的特性或行为所针对的人的利益。”

休谟在这里的立场是彻底经验主义的。首先，经验告诉我们道德评价包含情感，而不是理性判断。其次，经验告诉我们，我们在回应人所具有的道德性质的变动范围时拥有对愉快和痛苦的同情感。第三，经验告诉我们，所有这些道德性质都有两件事是共同的：它们对这些受到我们的举动影响的人是有用的或惬意的。在对道德评价的这种经验主义的分析中，我们发现在休谟心里有一个清晰的道德判断标准：道德行动就是对这些行为所影响的人有用或使之惬意的行动。用休谟的话来说：“一个人的优点全部在于拥有对他自己或对别人有用或使之惬意的精神性质。”

休谟对道德的经验主义立场有其直言不讳的批评者。许多人认为，道德需要得到确定，是永久的和绝对的，而休谟把道德的整个规划都建立在人的不稳固的机能和感情中。此外，批评者们还认为，我们在休谟的描述中完全找不到上帝的作用。所以，他的全部立场都既是轻浮的又是无神论的。无论如何，使这些批评者感到讨厌的休谟理论的这些特色也正是它们吸引另外一些人的特色。在读完休谟的道德理论后，杰里米·边沁写道：“我感到仿佛

---

① “玩世不恭”原文为 cynical，指古希腊的昔尼克派（又叫犬儒派）哲学，以玩世不恭、愤世嫉俗为特点。——译者注

眼中的翳障去掉了。”边沁自己在对道德作非宗教立场的探讨，道德被建立在经验事实的基础上，而不是神秘的理性直觉上。边沁很熟悉休谟的这个论点，即我们评价行为是基于它们的有用性——或者休谟也会这样表述：它们的“效用”。这就成为了由边沁和其他许多思想家所拥护的、在整个19世纪并一直延续到今天的功利主义道德理论的基础。

达尔文

（澳大利亚维多利亚国家艺术馆）

第 四 部 分



近代晚期和19世纪哲学

12 康　德

伊曼努尔·康德活了80岁（1724—1804），终其一生，他都在东普鲁士的哥尼斯堡城度过。他的父母都是谦逊的普通人，他们为虔信派所培养的宗教精神对康德的思想和个人生活产生了持久的影响。他在当地的腓特烈学校开始接受教育，这个学校的校长也是一个虔信派教徒。1740年康德进入哥尼斯堡大学，在这所大学里，他学习了古代经典、物理学和哲学。这一时期德国大学的哲学讲坛被哲学家克里斯蒂安·冯·沃尔夫（1679—1754）所统治，他沿着莱布尼茨理性主义和形而上学的路线发展出了一个庞大的哲学体系，从而推进了哲学的发展。康德在哥尼斯堡的导师马丁·克努真也受到了这一沃尔夫－莱布尼茨哲学路线的影

响。于是不可避免地,康德受到的大学教育非常强调人类理性在形而上学领域里必然的活动。虽然克努真使得康德的早期思想倾向于大陆理性主义的传统,但是,他也激发了康德对牛顿物理学的兴趣,而这种兴趣在康德原创性的批判哲学的发展中起了一个非常重要的作用。在完成了大学学业之后,康德做了将近 8 年的家庭教师。1755 他成为哥尼斯堡大学的一名讲师,1770 年被任命接替克努真的哲学教席。

虽然康德的个人生活中没有任何非凡的事件,他没有做过旅行,也没有任何值得注意的社会或政治关系,然而,他作为一个讲师是非常成功的。他是一个非常风趣、健谈的人,是一个很有魅力的主人。通常他被刻画为一个老单身汉,其每一个行动都经过精确的计划,以至于当他每天下午 4 点半走出他的屋子,在他家附近的小路上来回走上 8 次时,他的邻居们都可以以此来调校他们的钟表了。但是,没有这种纪律,他也不能够写出一系列惊人的著作,例如 1781 年写的里程碑式的《纯粹理性批判》,1783 年写的《未来形而上学导论》,1785 年写的《道德形而上学原理》,1786 年写的《自然科学的形而上学基础》,1787 年的《纯粹理性批判》第二版,1788 年写的《实践理性批判》,1790 年的写《判断力批判》,1793 年写的《单纯理性限度内的宗教》以及 1795 年写的小册子《论永久和平》。

康德问题的形成

康德对近代哲学进行了一次革命,在康德的头脑中促成这次革命的是他对同时代的哲学无法成功地对付的一个问题所作的意义深远的思考。他自己的一个著名的论点揭示了他的问题:"有

两样东西,我们愈经常愈持久地加以思索,它们就愈使心灵充满有加无已的景仰和敬畏:这就是我们头顶的星空和心中的道德法则。"对他而言,头顶的星空提醒我们,这个世界如同早先被霍布斯和牛顿所刻画的,是一个处于运动中的物体系统。同时,所有人都经验着道德责任感,这暗示人类不同于自然的其它元素,它在其行动中拥有自由。因此,问题就在于如何调解对事物的两个似乎矛盾的解释——一个认为所有事物都是必然性的产物,另一个则认为在人类行为的某些方面存在着自由。

当康德考察科学思想的潮流时,他在其中看到了一种想要囊括全体实在的企图,想要将人类本性包含在其机械模式中。这将意味着所有事物都只是一个统一的机械装置的一部分,都可以根据因果性得到解释。此外,这一科学的道路将把任何不适于其方法的元素排除出考虑之列。科学的方法非常强调将知识限制在实际的感性经验领域,限制于可以通过这些经验归纳出来的东西的普遍化。科学追求着这一方法,它将无须自由或上帝这样的概念,也无须解释这样的概念。

科学知识明显的成功和持续的进步给康德留下了深刻的印象。牛顿物理学的成功促使他开始考虑一些关于他那个时代哲学的适当性的严肃问题。他那个时代的两个主要传统是大陆理性主义和英国经验主义,而牛顿的物理学却独立于这两个哲学体系。因为大陆理性主义建基于数学模式之上,所以这种哲学强调观念相互之间的关系,因此与事物实际的情况没有什么明确的联系。理性主义不能够产生牛顿物理学所代表的知识,而由于这一原因,它对超越经验的实在的形而上学沉思就被认为是独断论的。康德谈到克里斯蒂安·沃尔夫(他的莱布尼茨形而上学影响了康德的早期思想)时说,他是"最大的独断论哲学家"。理性主义和科学

伊曼努尔·康德

（科比斯－柏特曼图库）

之间这种鲜明的对照向康德提出了一个问题，形而上学能否像科学那样增加我们的知识？通过形而上学家们在其各自的思想体系

中得出的结论的多样性，例如笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨之间的差异，形而上学的独断论特性很清楚地表现了出来。但是问题的核心在于科学家们在揭示实在的本质方面成功地前进着，却越来越少关注于自由、上帝和道德真理的可能性这样一些形而上学的概念。

同时，科学的进展也独立于康德时代的另一个哲学传统，即英国经验主义。休谟最令人注目的哲学论证是对传统因果性观念的攻击。既然我们所有的知识都来自于经验，可是我们并没有经验到因果性，因此我们就不能够从自己当下的经验中推断或者预言任何未来将发生的事件。休谟说，我们所谓因果性的东西，仅仅是由于我们经验到两个事件的共同发生，就将它们连接在一起的一种习惯，但是这并没有证明这些事件有任何必然的关联。因此休谟拒绝归纳推理。然而很明显，科学是建基于因果性观念和归纳推理之上的。因为它假定，我们关于当下特殊事件的知识给予了我们关于未来大量类似事件的可靠知识，休谟怀疑主义的逻辑结论就是，不存在任何科学的知识，而这就导致了哲学怀疑主义。因此，康德对于科学有着极大的崇敬，却由于理性主义的独断论和经验主义的怀疑论而面对着哲学的严重问题。

虽然牛顿物理学给康德留下了深刻的印象，但科学自身也为他提出了两个主要的问题，第一个问题我们前面已经提到过，就是科学方法被应用于对全体实在的研究时，道德、自由和上帝这些观念就有被纳入一个机械宇宙中的危险。科学向康德提出的第二个问题是如何解释，或者说如何证明科学知识。就是说，科学家就他对自然可能性的理解给出充分的解释了吗？很显然这两个问题密切相关。正如康德所发现的，科学知识和形而上学知识是很相似的，因此，对于科学思想的证明或解释和关注于自由及道德的形而

上学思想的证明或解释就是同一的。所以康德以一种不攻击科学的方式拯救了形而上学。不论是在科学中还是在形而上学中,我们的心灵都从一些给定的事实出发,它们都在我们的理性中产生了一个判断。因此,康德说,“形而上学真正的方法和牛顿引入自然科学的方法(这一方法在自然科学中产生了丰富的成果)基本上是一样的。”通过对科学和道德思想的这一解释,康德为哲学提供了一种新的功能和新的生命。康德的主要著作《纯粹理性批判》这一书名就暗示了这一功能,因为哲学现在的任务变成了对人类理性能力进行批判性的评价。在追求这一新的批判功能时,康德完成了他所谓哲学中的哥白尼革命。

康德的批判哲学和他的哥白尼革命

康德思想发展的转折点是他和休谟怀疑主义的遭遇。他告诉我们,“我坦率地承认,是休谟的提示在许多年前首先打破了我的教条主义迷梦,并且在我对思辩哲学的研究上给我指出了一个完全不同的方向。”休谟论证说,我们所有的知识都源于经验,因此,我们不能够拥有关于任何超出我们经验的实在的知识。这一论证正击中了理性主义的基础。理性主义者自信地论证说,人类理性可以像数学那样,仅仅通过从一个概念转到另一个概念,就能得出关于实在的知识。理性主义者对上帝存在的证明就是一个恰当的例子,斯宾诺莎和莱布尼茨对于实在的结构的解释则是另外一个例子。康德最终抛弃了理性主义者的形而上学,他称之为“腐朽的独断主义”,但是他也没有接受休谟的全部论证,他说,“在他所达到的结论方面我远远谈不上追随他。”

康德拒绝全盘遵循休谟的道路,这不仅仅是因为它将导致怀

疑主义，而且还因为康德觉得，虽然休谟的道路是正确的，但是他并没有完成解释我们如何获得知识这一任务。康德也不希望放弃和理性主义形而上学相关的一些问题，诸如自由、上帝，对于这些我们是不能“漠不关心”的。虽然他会说，我们不能够拥有关于超出我们经验对象的演证的知识。所以，康德就试图吸收他认为理性主义和经验主义中有意义的东西，而拒斥那些不能够在这些系统里得到辩护的东西。他并不是仅仅将他的前辈们的洞见结合起来，毋宁说，他拓展了一个他称之为批判哲学的全新领域。

批判哲学的方法

康德的批判哲学包括对人类理性构成要素的分析，通过这一分析，他想表达的是“根据所有独立于任何经验可以努力达到的知识而对理性能力进行的一个批判性的探究”。因此，批判哲学的方法就是追问这样一个问题：“独立于任何经验，知性和理性能够认识什么，又能够认识多少？”早期的形而上学家们对于将他们带向超越了直接经验领域的最高存在者和其它对象之本质的研究，充满了无休止的争论。而康德则追问这样一个原则性的问题：人类理性是否具有从事这样一个探究的能力？站在这一立场上，康德认为，在还没有确定是否通过纯粹理性自身我们就能够把握没有在经验中给予我们的东西之前，就建立起知识的体系，这对于形而上学家们来说是非常愚蠢的。因此，对康德而言批判哲学并非是对形而上学的否定，而是对它的预备。如果形而上学必须处理理性独自发展的——即先于经验的，或先天的——知识，那么关键的问题就在于，这样的先天知识是如何可能的？

先天知识的本质

康德强调我们拥有一种能够无须诉诸任何经验就可以获得知识的能力。在下面这一点上他赞同经验主义者，即我们的知识始于经验，但是他补充说，“虽然我们的一切知识都开始于经验，它们却并不因此就都来源于经验。”而这一点正是休谟所忽略的，因为休谟说过，我们所有的知识都包括一系列的印象，我们通过我们的感官而获得它们。然而我们显然拥有一种不来源于经验的知识，即使它开始于经验。例如，我们并没有经验和感受到因果性，在这一点上休谟是正确的。但是康德不同意休谟把因果性解释为将我们称为原因和结果的两个事件关联起来的心理习惯。相反，康德相信我们拥有关于因果性的知识，而且我们不是从感性经验中而是直接从理性判断的能力中，因此是先天地获得这一知识的。

更明确地说，什么是先天知识？康德回答道，“如果我们想要从科学中举出一个例子，那么我们只要看看数学中的任何一个命题，如果我们想要从知性最普遍的运作中举出一个例子，那么每一个变化都必须有一个原因这一命题就可以满足我们的目的。”是什么使得一个数学命题，或者一切变化皆有原因这个命题成为先天知识的？康德说，这是由于这种知识不能够由经验推导出来。经验不能够向我们表明每一个变化都必有一个原因，因为我们还没有经验到每一个变化，经验也不能够向我们表明事件之间的关联是必然的；经验唯一能告诉我们的是“一个事件是这样的，但是不能够告诉我们它不能是别样的”。因此，经验不能够给予我们关于必然性关联或命题之普遍性的知识。但是，事实上我们拥有这种因果性和普遍性的知识，因为这些正是刻画数学和科学知识之特性的概念。我们自信地说，所有有重量的东西在空间中都会下落，或者 5 加 7 在所有情况下都等于 12。存在着这样的先天知

识，这是很明显的，不过康德所关心的是这样的知识如何能够得到解释。简言之，我们如何回应休谟的怀疑主义？不过这不仅仅是一个先天知识如何可能的问题，而且也是一个"先天综合判断"如何可能的问题。要回答这一问题，康德得先搞清楚是什么构成了一个先天综合判断。

先天综合判断

康德区分了两种判断，分析的判断和综合的判断。他说，一个判断是我们借以将主词和谓词联结起来的一个思想的活动，在这里，谓词以某种方式限定了主词。当我们说"那座建筑物很高"时，我们就作出了一个判断，因为心灵能够理解主词和谓词之间的一个联结。主词和谓词的联结方式有两种，因此我们作出的判断也有两种。

在分析判断中，谓词已经被包含在主词的概念之中了。所有三角形都有三个角这一判断就是一个分析判断。因为谓词已经在一个分析判断的主词中被暗含了，所以这个谓词并没有给予我们关于这个对象的任何新知识。再举一个例子，"所有物体都是有广延的"这个判断是分析的，因为广延的概念已经被包含在物体这一概念中。一个分析判断之所以是对的，仅仅是由于主词和谓词的逻辑关联。拒绝一个分析判断将陷入逻辑矛盾。

一个综合判断不同于分析判断之处在于，它的谓词并没有被包含在主词之中。因此在一个综合判断中谓词对主词的概念增加了一些新的东西。说"苹果是红的"，就将两个独立的概念连接了起来，因为苹果这一概念并没有包含红这一概念。类似的，对康德而言，"所有物体都是有重量的"也是一个综合判断的例子，因为重量这一概念并没有被包含在物体这一概念中，就是说，谓词并没

有被包含在主词之中。

在此康德进行了进一步的区分,这一次是在先天判断与后天判断之间作出的区分。所有的分析判断都是先天的:它们的意义并不依赖于我们对于任何特定情况或事件的经验,因为它们就像在数学中的情况那样,不依赖于任何观察。由于"必然性和严格的普遍性是先天知识的可靠标志",康德毫无困难地指出分析判断代表了先天知识。另一方面,综合判断绝大部分都是后天的;就是说它们是在一个观察的经验之后产生的。例如,说 X 学校所有的男生都是六英尺高,这就是一个后天综合判断,因为这个关于他们身高的命题是偶然的,它对于所有当前或未来那个学校的成员来说并不是必然真的。没有关于这个学校特定细节的经验是不能作出这一判断的。因此,所有的分析判断都是先天的,而绝大多数综合判断则是后天的。

然而,在先天分析判断和后天综合判断之外,还存在着另外一种判断,这就是先天综合判断。这是康德最关心的一种判断,因为他确信我们作着这种判断,然而有一个顽固的问题是,这样的判断是如何可能的?这一问题的提出是因为综合判断被定义为是建基于经验的,如果情况是这样的话,它们又如何能被称为先天的呢?因为先天暗示了它不依赖于经验。不过康德指出,在数学、物理学、伦理学和形而上学中,我们的确在作着一些不仅是先天的而且是综合的判断。例如,7 加 5 等于 12 这一判断,当然是先天的,因为它包含着必然性和普遍性的标志;就是说,7 加 5 必定等于 12,而且总是等于 12。同时,这一判断又是综合的而非分析的,因为通过对 7 和 5 这两个数字的单纯分析并不能够得出 12。为了达到 7、5 和加这些概念的综合,直观行为是必须的。

康德指出,在几何学的命题中,虽然主词和谓词间有着一个必

然的、普遍的联结，但是谓词也没有被包含在主词中。因此几何命题就既是先天的又是综合的。例如，康德说，“两点之间直线最短，就是一个综合命题。因为直线的概念并没有包含任何量的概念，而仅仅是质的概念，最短这个概念因此完全是一个增加，它不能够通过对直线概念的任何分析得出。因此在这里必须借助于直观，只有凭借直观这一综合才是可能的。”在物理学中我们也发现了先天综合判断；康德说“自然科学在其自身中包含了先天综合判断作为原则。”“在物质世界的所有变化中，物质的总量保持不变”这一命题是先天的，因为我们在经验所有变化之前就作出了这一判断，它也是综合的，因为永恒这一概念在物质概念中并未被发现。在形而上学中，我们假定我们扩展或增加了自己的知识。如果情况是这样的话，那么诸如“人类可以自由选择”这样一些形而上学的命题，就必定是综合的，因为这里谓词给主词概念增加了新的知识。同时这一形而上学判断也是先天的，因为自由这一谓词甚至在我们经验到所有人之前就和所有人的概念相关联。

康德通过这些例子想要指出的是，我们不仅在形而上学中、而且在数学和物理学中都作着先天综合判断。如果这些判断在形而上学中产生了困难，它们在数学和物理学中也会产生同样的困难。因此康德相信，如果先天综合判断可以在数学和物理学中得到解释和证明，那么它们也会在形而上学中得到证明。

康德的哥白尼革命

通过在心灵与其对象的关系上采用一个新假设取代以往的假设，康德解决了先天综合判断的问题。对他来说下面这一点是很显然的，如果我们如同休谟那样假设心灵在形成它的概念时必定符合它的对象，那么我们是不能解决这一问题的。休谟的理论仅

仅对我们实际经验到的事物的概念有效,但是这些都是后天的判断。如果我问,"我是如何知道椅子是褐色的呢?"我的回答是我能够看到它;如果我的回答受到了挑战,我将诉诸于我的经验。因此,当我诉诸于我的经验时,就解决了这个问题,因为我们都同意经验给予了我们一种符合事物的本性的知识。但是一个先天综合判断不能够通过经验被证明有效;例如,如果我说,两点之间的直线最短,我当然不能够说我已经经验到了每一条可能的直线。是什么使我在事件发生之前,就能够做出普遍真的、总是可以被验证的判断?如果心灵如同休谟所相信的那样是被动的,仅仅从对象接受信息,那么心灵将只会拥有关于那个特定对象的信息。但是心灵作出的判断是关于所有对象的,甚至是那些它还没有经验到的对象,而且对象事实上在未来的确是根据这些判断发生的。这一科学知识为我们提供了关于事物之本性的可靠信息。但是,由于这一知识既是综合的又是先天的,它不能够由心灵依照对象这一假设得到解释。康德被迫尝试一个在心灵和对象关系上的新假设。

根据康德的新假设,是对象符合心灵的运作,而不是相反。他有意识地遵循哥白尼的例子,以一种实验的精神达到这一假设。哥白尼在"假定全部星体围绕观测者旋转时,对天体运动的解释无法进行下去,于是他试着让观测者自己旋转,而让星体停留在静止中,看这样是否有可能取得更好的成绩。"康德看到了哥白尼和他自己的问题有某种相似性,他说:

> 向来人们都认为,我们的一切知识都必须符合对象;但是在这个假定下,想要通过概念先天地构成有关这些对象的东西以扩展我们的知识的一切尝试都失败了。因此我们不妨试试,当我们假定我们的对象必须符合我们的知识时,我们在形

> 而上学的任务中是否会有更好的进展……如果直观必须依照对象的性状，那么我就看不出来，我们如何能先天地对对象有所认识；但是如果对象（作为感官的客体）必须依照我们直观能力的性状，那么我倒是完全可以想像这种可能性。

康德的意思并不是心灵创造对象，也不是说心灵拥有天赋的观念，他的哥白尼革命在于心灵在其经验中给对象带去一些东西。康德在如下一点是同意休谟的，即我们的知识开始于经验，但是不同于休谟的是，康德将心灵看作一种主动的力量，对它所经验到的对象有着作用。康德说，心灵构造就是如此，它将自己认知对象的方式强加于它的对象之上。心灵由于其本质，主动地整理我们的经验。就是说，思想不仅包括通过我们的感官接受印象，而且也包括对我们所经验到的东西作出判断。如同一个带着有色眼镜的人看到的每一个东西都具有这种颜色，每一个人也都有着思想的能力，都不可避免地根据心灵的自然构造来思考事物。

理性思想的结构

康德说，"人类知识有着两个来源，它们或许都来源于一个共同的但不为我们所知的根源，它们就是感性和知性。通过前者，对象被给予我们；通过后者，它们被思想。"因此，知识就是认知者和认知对象共同作用的事情。但是，虽然我可以将作为一个认知者的我自己和认知对象区分开来，我却永远也不能知道事情自身是怎样的，因为当我认知它的时候，我仅仅是如同我有着特定结构的心灵允许我的那样认知它。如果有色眼镜永远戴在我的眼睛上，我将永远透过那种颜色去看事物，永远无法摆脱那些镜片给我的视觉施加的限制。类似地，我的心灵总是将思想的特定方式带给

事物，而这总是会影响我对它们的理解。心灵将什么带给了那被给定的、未经加工的经验质料呢？

思想范畴和直观形式

心灵独特的活动是综合并统一我们的经验。它完成这个统一首先是以特定的直观形式对各种各样处于“感性杂多”中的经验施加影响，这些特定的直观形式就是空间和时间。我们必然地将事物知觉为存在于空间和时间中。但是空间和时间不是由我们所经验到的事物推导出来的观念，它们也不是概念。空间和时间是在直观中直接遭遇到的，同时它们又是先天的，打个比方，它们就像两个透镜，我们总是透过它们才看到经验对象的。

除了特定地处理感知事物方式的空间和时间外，还有一些思想范畴，它们更加特别地处理心灵统一或综合我们经验的方式。心灵通过在我们从事于解释感性世界的活动时作出各种各样的判断来完成这一统一活动。我们通过某种固定的概念形式诸如量、质、关系和模态等等而对经验杂多作出判断，当我们断言量的时候，我们在头脑中想的是一或者多；当我们作出一个质的判断时，它是一个肯定或者否定的陈述；当我们作出一个关系的判断时，我们所考虑的一方面是原因和结果，另外一方面是主词和谓词的关系；而当我们作出一个模态判断的时候，我们头脑中所考虑的是某些事物或者是可能的或者是不可能的。所有这些思想的方式就是构成综合的行为，通过这些行为心灵从感性印象的杂多中产生了一个一致的单一世界。

自我和经验的统一

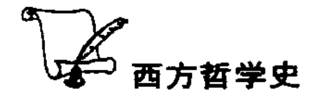
什么使得我们能够对自我世界有一个统一的把握？从他对我

们心灵活动方式的分析，康德回答说，是心灵把给予我们感官的未经加工整理的材料转变为一个密切相关的要素集合，这使康德说，我们经验的统一必定暗示了自我的统一，因为除非在心灵的诸活动之间存在着一个统一，否则不可能有经验知识。要想拥有这样的知识，就需要处于多种关联中的感性、想像、记忆以及直观综合的能力。因此，必定是同一个自我感知一个对象，记忆它的特性，并用空间和时间形式以及因果范畴对它施加影响。所有这些活动必定发生在某个单一的主体中。否则就不存在知识，因为如果一个主体只拥有感性，另外一个只拥有记忆诸如此类，感性杂多就不可能被统一。

完成这个统一活动的单一主体在哪里，它又是什么呢？康德称之为"统觉的先验统一"——我们可以称之为自我。他使用先验的这一术语是指即使这样一个统一或自我通过我们实际的经验得到了暗示，我们也不能够直接地经验到它。这样，这个自我的观念就是先天的，它作为我们拥有的关于统一的自然界的知识的一个必要条件。在统一经验的所有要素这个活动中，我们意识到自己的统一，这样我们对于一个统一的经验世界的意识和我们自己的自我意识就同时发生了。我们的自我意识也受到了那影响着我们对于外部世界的知觉的能力的影响。我将同样的东西带到了关于自我的知识，因此，我用同样的"透镜"影响了自我。正如我不知道事物离开了知觉会是什么样子，我也不知道这个"统觉的先验统一"的本质，除了我意识到自己拥有经验领域的统一这一知识。我所能确信的是，一个统一的自我被任何经验知识所暗示。

现象实在和本体实在

康德批判哲学的一个主要影响就是他对于人类知识永远被限



制于它的范围的强调。这一限制有两种形式。首先,知识被限制于经验世界。第二,我们的知识被自己的知觉能力和组织未经加工的经验材料的思想方式所限制。康德并不怀疑向我们所呈现的世界不是最终的实在。他在现象实在(我们所经验到的世界)和本体实在(纯粹理智的,即非感性的实在)之间作出区别。在我们经验一个东西的时候,我们不可避免地是通过我们思想的先天范畴"透镜"知觉它的。但是,当一个东西未被知觉时,它是什么样子呢? 物自体是什么? 明显地,我们永远也不能拥有一个无感性的知觉经验。我们所认识的所有对象都是感性的对象。然而,我们知道我们经验世界的存在不是心灵的产物。毋宁说,心灵用它的观念对经验杂多施加影响,这些经验杂多源于物自体世界。这意味着存在着一个外在于我们并且不依赖于我们的实在,而我们只知道它向我们所呈现的、以及被我们整理之后的样子。一个物自体的概念并没有增加我们的知识,而只是提醒我们知识的界限。

作为调节性概念的纯粹理性的先验理念

除了实在领域的普遍概念之外,还存在着三个调节性理念,它们引导我们超越感性经验,这是由我们不可避免地想要统一所有经验的倾向导致的。它们是自我、宇宙和上帝。它们是先验的,因为在我们的经验中没有相应的对象。它们不是由直观,而是由纯粹理性单独产生的,然而在如下的意义上它们被经验所激发:我们在对我们的经验完成一个综合的尝试中思考到这些理念。康德说,"第一个[调节性的]理念是'自我',它被仅仅看作思考着的本质或灵魂……尽可能地将存在于一个单一的个体中的所有规定性、所有力量,表现为源于一个单一的基础,将所有的变化都表现为属于同一个永恒存在的不同状态,将空间中的所有现象都表现

为完全不同于思想活动的东西。”我们的纯粹理性以这种方式试图将我们所意识到的各种各样的心理活动综合成一个统一体，它通过形成自我这一理念而做到这一点。

类似的，纯粹理性通过形成世界理念，试图产生经验中的诸多事件的一个综合。这样，“纯粹思辩理性的第二个调节性理念是普遍的世界理念……诸条件序列的绝对整体……一个在理性的经验运用中永远也不能被完全认识的理念，但是它作为一个规定了我们在处理这样的序列时应该如何进行的规则而起作用……宇宙论的理念不是别的，它仅仅是调节性的原则，它远远不是……这种序列的一个实际的整体。”

康德继续说，“纯粹理性的第三个理念包含着一个对作为所有宇宙序列唯一充足的原因的存在者的相应假定，这就是上帝理念。我们没有任何根据绝对地假定这个理念的对象……很明显，这样一个存在者的理念就像所有的思辩理念一样，只是阐明了理性的要求，世界中的所有联系都是根据这些综合统一的原则而得到考察的——似乎所有这些联系都源于一个单一的无所不包的存在者，它就是最高的充足的原因。”

康德对这些调节性理念的运用就是他调和了独断的理性主义和怀疑的经验主义的例子。康德同意经验主义者们的如下看法，我们不能够拥有关于超越了经验的实在的知识。自我、宇宙和上帝的理念不能够给予我们任何关于相应于这些理念的实在的理论知识。这些理念的功能仅仅是调节性的。作为调节性的理念，它们为我们提供了一个处理形而上学中一直不断重现的那个问题的合理方式。在这一限度内，康德承认理性主义主题的有效性。他对人类理性范围的批判分析使他发现了早先理性主义者错误的地方，他们错误地将先验理念当作现实存在的事物来进行处理。康

德强调,“在作为一个绝对的对象而给予我的理性的东西与作为观念中的对象而给予我的理性的东西之间有着巨大的差别。在前一种情况下,我们的概念被用来规定[超验的]对象;在后一种情况下,只有一个图型,它不对应于任何直接被给予的对象、甚至一个假定的对象,它只是使我们能够以一个间接的方式,即通过它们与这个理念的关系而将其它对象在其综合统一中呈现给我们自己。这样,我说,最高理智的概念仅仅是一个[先验的]理念。”

二律背反和理性的限度

因为调节性的理念没有指向任何客观实在,我们对于它们不能够拥有任何知识,所以我们必须将这些理念看作为纯粹理性的产物。因而我们不能够将时间、空间或因果范畴这些先天形式运用于这些理念,因为它们只能被运用于感性杂多。科学之所以可能,是因为所有人都拥有同样的心灵结构,都会以同样的方式来整理感性经验事物。就是说,我们都同样地将相同的知性整理能力带到被给予的感性经验之上。但是并不存在形而上学的科学,因为当我们考虑自我、宇宙和上帝理念时,不像我们考虑“两点之间最短的距离”时的情况,在前一种情况下并没有同样的被给予之物。在形而上学中被给予的是想要完成对经验中广大范围的综合的一种需要,要将这些各种各样的事件综合进一个更高的水平,要发现对现象领域一个更广泛的解释。

对康德而言,先天的或理论的科学知识与思辩的形而上学之间存在着一个区别。这就是我们能够拥有关于现象的科学知识,但是不能够拥有关于本体领域的科学知识,或者说,我们不能够拥有关于超验领域的知识。康德认为,我们想要完成一个形而上学的“科学”的企图注定是要失败的。我们试图讨论自我、宇宙或者

上帝,似乎它们是经验对象,但是心灵的无能通过康德所谓的二律背反清楚地表现了出来。这四个二律背反向我们表明,当我们超越了经验来探讨世界的本质时,我们可以用同等有力的论证来证明相反的命题:(1)世界在时间和空间上是有限的,或者它是无限的;(2)每一个复合的本体都是由简单部分构成的,或者在世界上没有什么复合的东西是由简单的东西构成的;(3)除了根据自然律的因果性之外,还存在着另外一种因果性即自由,或者不存在自由,因为世界中每一个事物都只是根据自然规律而发生的;最后,(4)存在着一个绝对必然的存在者,作为世界之部分或作为它的原因,或者一个绝对必然的存在者是不存在的。

这些二律背反反映了由独断论的形而上学产生的意见不一。这种意见不一的发生仅仅是因为它们基于"无意义"的东西——就是说,它们想要对一个我们没有而且不可能拥有感性经验的实在进行描述。但是康德相信这些二律背反也有积极的价值。尤其是它们为下面的说法提供了一个另外的证明:时空世界只是现象世界,在这个世界里,自由是一个与之相关的理念。这是因为如果世界是一个物自体,那么它在广延和可分性上就要么是有限的,要么是无限的。但是二律背反指出,对于这两个命题的对错没有任何演证的证据。在这个意义上,因为世界仅仅是现象的,所以我们就有理由对道德自由和人类责任加以断言。

作为调节性的理念,自我、世界和上帝的理念有一个合法的功能,它们帮助我们综合自己的经验。谈论一个本体的领域或者物自体的领域是对某些被给予的经验和我们思想的倾向作出的反应。由于这一原因,我们可以以两种方式来思考一个人:作为一个现象的人和作为一个本体的人。作为一个现象的人,他可以被作为一个处在时空以及因果关联之中的存在者来进行科学的研究。

同时,我们道德责任的经验也暗示了一个人的本体本质被自由所刻画,他的所是超越了我们对他的感性知觉。在这一关联中,自由概念如同自我或上帝概念,是一个调节性的理念。对于人是自由的或者上帝是存在的,永远也不会有任何演证的证据,因为这些理念向我们指出的东西超越了我们的感性经验,在那里心灵的诸范畴没有任何材料可以进行加工。

上帝存在的证明

在这个对人类理性能力和范围的批判性研究中,康德不可避免地要拒斥传统对于上帝存在的证明,即本体论的①、宇宙论的和目的论的证明。他反对本体论的证明的论证是,它只是一个词语的使用。这一证明的本质就是断言,既然我们拥有最完善的存在的观念,那么,如果说这样一个存在者不存在就会导致矛盾。这一拒斥有可能是矛盾的,因为一个完善的存在者的概念必定包含着存在这一谓词。一个不存在的存在者几乎不能够被认为是一个完善的存在者。但是康德论证说,这一推理的过程"源于判断而不是源于事物和它们的存在",上帝观念仅仅是通过存在被包括在一个完善的存在者的概念中的这个方式而简单地形成的概念,由此它断言上帝概念具有存在这一谓词。这一论证丝毫没有表明为什么我们必然拥有这个主词上帝。如果一个完善的存在者的确存在,而我们拒斥这样一个存在者的全能,那会导致矛盾。但是,我们通过同意一个最高的存在者的全能而避免这一矛盾,其自身并没有表明这样一个存在者的存在。此外,拒绝上帝的存在并不仅

---

① "本体论的"(ontological),即关于存在的学说,亦可译作"存在论的"。——译者注

仅是拒绝一个谓词，而是抛弃这一主词以及所有伴随它的谓词，“如果我们同样地拒绝主词和谓词，就没有什么矛盾了；因为不存在也就避免了陷入矛盾。”康德概括说，因此，“笛卡尔派的（本体论的）对最高存在者存在的著名论证所做的艰辛劳作都是徒劳的。一个人通过纯粹概念的帮助而想在知识中变得富有，这就如同他通过在自己的账本上添加一些零来增加自己的财富一样”。

本体论的证明从一个（完善的存在者的）观念开始，而宇宙论的证明则“采取了经验的立场。”因为它说，“我存在，因此一个绝对的必然存在者存在”，它基于如下假设，如果任何东西存在的话，那么一个绝对的存在者也必然存在。根据康德，这一论证的错误在于，虽然它是从经验开始的，但是很快它就超越了经验。在感性经验的领域，为每个事件推导出一个原因是合法的，但是，“因果性的原则仅仅对在感性事件中的运用有意义，除此之外是没有意义，没有标准的。”这里是康德批判方法的一个直接运用，因为他论证说，我们不能够运用心灵的先天范畴来尝试描述超越感性经验的实在。因而宇宙论的证明并不能成功地将我们导向一个所有事物的第一原因，我们从自己的经验中唯一能够得出的只是一个调节性的上帝理念。事实上是否真有这样一个存在者、一个所有偶然事物的根据，这提出了和通过本体论的证明所提出的同样一个问题，即我们是否能够成功地在我们的一个完善存在者的观念和它存在的演证的证据之间架起一座桥梁。

类似地，目的论的证明从一个表面上看起来很有说服力的东西开始，因为它说，“在世界中我们到处都可以发现一个根据确定的目的而安排的迹象……如果不同的事物没有被一个与潜在的理念相符合的安排的理性原则所选择和设计，它们自身不可能以如此多样的结合方式协同运作，从而实现确定的最终目的”。康德

对于这一论证的回答是，我们对宇宙中秩序的经验暗示了一个安排者，但是世界中的秩序并没有表明世界的物质材料没有这个安排者就不存在。这一论证从设计能证明的最多只是“一个世界的建筑师，他总是被自己劳作的物质材料绊手绊脚，而不是一个世界的创造者，所有事物都服从于他的观念”。要证明一个创造者的存在，这会把我们导向宇宙论的证明及其因果性观念。但是既然我们不能够将因果性范畴运用于超越经验的事物，我们就只剩下了一个第一原因或者创造者的观念，这就将我们带回到本体论的证明，但它是无效的。所以康德的结论是，我们不能够使用先验观念或理论原则来证明上帝的存在，它们对于超越感性经验的领域没有其运用。

然而，康德对“诸论证”批判性评论的结果必然是我们不能够证明上帝存在，也不能够证明上帝不存在。仅仅通过纯粹理性，我们既不能够论证，也不能够否证上帝的存在。因此如果上帝的存在不能够被理论理性有效处理，那么理性的其它某些方面就必定被认为是上帝理念的源泉。这样上帝的理念在康德的哲学中就和其它的调节性理念同样地有其重要性。

实践理性

除了“头顶的星空”之外，使康德充满惊奇的还有“心中的道德律”。他意识到，人类不仅注视着一个事物的世界，而且也是行动世界中的一个参与者。因而理性交替地关注于关于事物的理论和实践行为。但是康德说，“根本上只有一个理性，它在其运用中被区分开来”，理性的目标，“第一个是理论理性知识，第二个是实践理性知识。”康德解释纯粹理论理性范围和能力的方式使他对



实践理性的解释成为可能。

在康德的时代，科学思想的倾向是用我们能够从经验、从现象获知的东西来统一实在。如果这是对实在的一个真的解释，那么知识将只包含一个感性杂多，它们被理解为由于因果性而相互严格地关联着的事物。从而实在将被视为一个巨大的机械装置，它唯一的活动乃是先前原因的产物，而人类也将被视为这个机械的一部分。如果事实是这样，康德说，"我就不能够……没有明显矛盾地谈论同一个东西，例如人的灵魂及其意志是自由的，然而它又服从于自然的必然性，就是说，它是不自由的。"康德指出，一个人的现象自我或我们能够观察到的自我是服从于自然的必然性或因果性的，但是本体自我作为一个自在之物拥有自由。这么一来，康德就避免了上面所说的矛盾。康德以消极的方式，通过将理论理性的范围限制于感性杂多，从而开辟了实践理性的积极运用："就我们的批判限制了思辩理性而言，它事实上是消极的，但是因为它由此扫除了实践理性运用道路上的障碍，而不是威胁破坏它，所以实际上它有一个积极的、非常重要的运用。"

道德之所以成为可能的，是因为即使我们不能知道那些自在之物或本体领域的对象，"我们至少可以将它们作为自在之物来思考；不然我们将得到这样一个荒唐的结论：没有任何东西显现却有现象。"但是，"对象[即一个人]被看作具有双重意义，即作为现象和作为自在之物，如果我们的批判在这一点上没有错的话，……那么下面这一假定就没有矛盾了：同一个意志在现象中，即在可观测的行动中，必然地服从自然律，是不自由的，而作为一个自在之物，它不服从自然律，因而是自由的。"诚然，灵魂不能够被思辩理性作为一个自由之物而认识，"但是虽然我不能够认识自由，我还可以思考它。"所以，康德已经为道德和宗教的探讨提供了基础。

他明确地区分了两种实在——现象实在与本体实在；然后他将科学限制于现象实在，从而证明了与本体世界相关联的实践理性的运用。

道德知识的基础

对康德而言，道德哲学的任务是发现我们如何能够达到那些约束所有人的行为的原则。他确信仅仅研究人们实际的行为是不能发现这些原则的，因为虽然这样的研究将为我们提供人们实际如何行动的一些有趣的人类学信息，但它还是不能够告诉我们应该如何行动。尽管如此，例如当我们说我们应该讲真话时，我们确实在作着道德判断，问题在于我们是如何达到这一行为规则的。对康德而言，"我们应该讲真话"这一道德判断在原则上与"每一个变化都有其原因"这个科学判断是一样的。使之相似的是这两个判断都来自我们的理性，而不是来自我们的经验对象。正如我们的理论理性将因果范畴带给可观察的对象，并以此解释变化过程一样，实践理性将责任或"应该"带给任何一种特定的道德情况。我们在科学中和在道德学中都运用了一些概念，它们超出了我们在任何时候经验到的特殊事实。在这两种情况下，经验都是触发心智以普遍的方式思考的原因。当我们经验到一个特定变化的例子时，我们的心智将因果性带给这一事件。这就使得不仅在这个情况下，而且在所有变化的情况下，解释因果关系成为可能。类似地，在人类关系的领域里，实践理性不仅能够断定在这个时候我们应该如何行动，而且能够断定在任何时候应该作为我们行动原则的是什么。如同科学知识一样，道德知识也基于先天判断。康德早先发现，科学知识之所以可能是由于心智带给经验的诸先天范畴。这里他类似地说道，"责任的基础不能在人的本性中、或

是在人性被置于其中的世界诸条件中寻求,它先天地就在理性的概念中。”

因而对康德而言,道德是理性的一个方面,它与我们对行动规则或“规律”的意识有关,我们认为这些规则或“规律”既是普遍的又是必然的。普遍性和必然性的性质是先天判断的标志,而这也进一步肯定了康德的以下观点:行为诸原则源于先天实践理性。康德不是在我们行动的后果中寻找“善”的性质,而是集中考察我们的行为的理性方面。

道德与理性

作为一个理性的存在者,我不仅问“我可以做什么”这样的问题,而且我也意识到自己必须以某种特定方式行动的责任,我“应该”做什么。这些理性的活动反映了实践理性的能力,而且我可以假定,所有理性的存在者都意识到同样的问题。因而当我考虑我必须做什么时,我也在考虑所有理性的存在者必须做什么。因为如果一个道德规律或规则对作为一个理性的存在者的我而言是有效的话,它也必定对所有理性的存在者都有效。因而一个道德善行的主要检验方法就是看它的原则是否能够被应用于所有理性的存在者,是否能够被一贯地运用。道德哲学就是探究应用于所有理性的存在者并导致我们称之为善的这些原则的。

被定义为善良意志的“善”

康德说,“在这个世界上或世界外,没有任何东西能有资格被思考为或称作善,除了善良意志。”当然他承认其它的事情也可以被认为是善的,例如对激情的节制,“但是我们很难称它们是普遍地善的……因为若没有一个善良意志的原则,它们实际上或许会

成为邪恶的。一个恶棍的冷血不仅使他更加危险，也直接使他比自己如果不冷血的时候更加卑劣。”康德的主要观点是，道德善行的本质是一个人意愿一个行动时所确认的原则。“善良意志之所以是善的，不是由于它所导致或完成的东西，也不是它对达到某个预定目标的效用，而仅仅是因为这个意愿，就是说，它自身就是善的。”

一个理性的存在者努力去做他应该做的事情，康德将之和出于爱好或自身利益的行动区分开来。我们可以比较这些动机中的差异，因为无论是出于爱好还是出于自身利益的行动，对我们而言都显得与出于道德律的责任的行动不在同一个水平上。康德作出一个引人注目的断言，“善良意志之所以是善的，决非由于它所完成的东西。”他这样说是要强调意志在道德中的支配地位。我们行为的后果符合道德律还不够；真正道德的行为是为了道德律，“因为所有这些结果——甚至是对他人幸福的促进——都可能由于其它原因而达到，由此就不需要一个理性存在者的意志了。”道德价值的所在是意志，善良意志是出于责任意识而行动的意志；“出于责任的行动必定完全排除了爱好以及任何意志对象的影响，这样，能够决定意志的就只有客观的规律和对这一实践规律主观的纯粹尊重”。

责任暗示我们处于某种义务——一个道德律之中。康德说，当义务以一个命令的形式出现时，作为理性存在者的我们就意识到它。不是所有的命令都相关于道德，因为它们并不是在每个情况中都指向所有人，因而它们缺乏一个道德规则要求的普遍性。例如，存在着一些技术的命令或技巧的规则，它们要求我们做特定的事情，如果我们想要达到某个特定的目的的话。例如，如果我们想要建造一座跨河大桥，那么我们必须要使用具有一定强度的材



料。但是我们并非绝对地要造一座桥。我们可以建造一条过河隧道或使用水上交通工具到河对岸去。类似地，存在着一些谨慎的命令，例如，如果我想让自己受到某些人的欢迎，我就必须去说或做一些事情。但是我受欢迎依然不是绝对必然的。技术的和谨慎的命令因而只是预设的命令，因为只有我们决定进入其运作领域时，它们才命令我们。

绝对命令

不同于那些其本质仅仅是预设的技术命令和谨慎的命令，真正的道德命令是绝对的。这一绝对命令运用于所有人，要求"无须涉及其它目的，其自身就是必然的一个行动，即一个客观必然的行动。"它直接要求某种行动，无须任何其它意图作为条件。实际上，绝对命令要求一个形成了特定选择的基础的规律。它是绝对的，因为它立刻就运用于所有理性的存在者，它是命令，因为它是我们应该依其行动的原则。绝对命令的基本表达式是，"只按那你同时也希望它变为普遍规律的准则行动。"康德曾说过，"自然界的所有事物都根据规律运作。唯有理性的存在者有根据规律的概念而行动的能力。"他想表明绝对命令是我们对自然律的概念，它属于人的行为，因而康德以另外一个方式表述了责任命令，"这样行动，仿佛你的行动的准则要变成自然的普遍规律。"

很明显，绝对命令并没有为我们提供行动的特殊规则，它仅仅是作为一个抽象的公式而出现的。然而这正是康德所设想的，道德哲学为了指导我们的道德行为，它就应该为我们提供这样的东西。因为我们一旦理解了道德律的基本原则，我们就能够将之运用于特殊的情况。为了表明绝对命令是如何使得我们发现自己的道德责任的，康德举了下面这个例子：

> [一个人]在困难的逼迫下觉得需要借钱。他很清楚自己无力偿还,但事情却明摆着,如果他不明确地答应在一定期限内偿还,他就什么也借不到。他想要作这样的承诺,但他还良知未泯,扪心自问:用这种手段来摆脱困境不是太不合情理太不负责任了吗?假定他还是要这样做,那么他的行为准则可以被表述如下:在我需要钱的时候我就去借,并且答应如期偿还,尽管我知道是永远偿还不了的。这样一条自私或利己原则也许永远都会占便宜;但现在的问题是,这样做对吗?我要把这样的自私变成一条普遍规律,问题就可以这样提出:若是我的准则成为一条普遍的原则,事情会怎样呢?我立刻可以看出,这一准则永远也不可能被当作普遍的自然规律而不同时必然陷于自相矛盾。因为,如果一个人认为自己在困难的时候可以把随便作不负责任的诺言变成一条普遍规律。那么诺言自身就成为不可能的了,人们再也不会相信他所做的保证,会嘲笑所有这样的表白,将之看作欺人之谈。

如果我们还是要问为什么他必须说真话?或者他为什么应该避免欺骗的诺言所包含的矛盾呢?康德回答说,存在着关于人的一些东西使我们反对自己被作为一个物而不是作为一个人来对待。人之为人就在于他的理性,作为一个人或一个理性的存在者,自身就是一个目的。当某个人把我们当作实现一个其它目的的工具时,比如当他向我们说谎时,我们就成为一个物。但是不论对我们的利用有时是多么必要,我们都要把自己认作具有绝对固有本质的人。个体拥有绝对的价值,这成为道德最高原则的基础:

> 这一原则的根据是:理性的本质作为一个自在的目的实存着。所有人都和我一样想要被作为人而不是作为物来对待,这一对个体绝对价值的断言导致绝对命令的第二个表达

> 式:你的行动要把你自己人身中的人性,和其他人身中的人性,在任何时候都同样看作是目的,永远不能只看作是手段。

绝对命令还有第三个表达式,前两个表达式已经暗示了它,但是康德想要使之更明晰。这就是,我们应该"这样行动,意志可以将自身当作同时是在以它自己的准则制定着普遍的法律。"这里康德说到了意志的自律,每个人通过他自己意志的行动制定着道德律。康德区分了自律和他律,他律是由其他人或其它事物而不是自己作出的(一个法律或行动的)规定。这样一个他律的意志会被欲望或喜好所影响甚至决定。相反,一个自律的意志是自由的、独立的,"道德的最高原则"也是如此。意志自律概念的核心是自由理念,它是至关紧要的调节性理念,康德用以区分科学的世界和道德的世界——现象世界和本体世界。他说,"意志是有生命东西的一种因果性,如果这些东西是有理性的,而自由则是这种因果性所固有的性质,它不受外来原因的限制,而独立地起作用,正如自然必然性是一切无理性东西的因果性所固有的性质,它们的活动在外来原因影响下被规定。"此外他还说,"我主张,我们必须承认每个具有意志的有理性的存在者都是自由的,并且依从自由观念而行动。我们想,在这样的东西里有种理性,这就是实践理性,具有与其对象相关的因果性的理性。"因此,绝对命令所说的就是道德律的普遍性,它确认了每一个理性的人的最高价值,并赋予意志以自由或自主。对康德来说,我们对道德律的经验暗示了某些进一步的洞见,它们相关于自由、不朽和上帝的悬设。

道德悬设

康德认为我们不可能证明或演证上帝存在以及人类意志自由。自由是由于我们道德责任的经验而必须要假设的一个理

念——就是说,“因为我必须,所以我能够”。虽然我们不能演证我们的意志是自由的,但是从理智上讲,我们不得不假定这样的自由,因为自由和道德“不可分割地联系在一起,我们可以将实践的自由规定为意志独立于任何东西而仅仅遵从道德律。”如果人们不能够或者不是自由地实现他们对道德命令的责任或响应,他们如何可能是负责的或能负责的呢? 自由必须被假定,这就是道德的第一个悬设。

康德的第二个道德悬设是不朽。康德是通过一系列推理而达到不朽悬设的。这个推理始于至善的概念,即 the summum bonum(至善)。虽然德性是最高的善,但是只有当在德性和幸福之间存在着一个统一时,作为理性存在者的我们才会完全满意。虽然事实上并非总是如此,我们都还是假设德性应该产生幸福。康德严格地指出,道德律命令我们去行动,并不是我们因此会获得幸福,而是因为这样做我们的行为会是正当的(合法的)。不过一个理性存在者的充分意识要求我们将至善思考为既包含德性也包含幸福。可是我们的经验表明,在德性与幸福之间并不存在必然的关联。如果我们将人类经验限制于这个世界,那么要完全达到至善看起来就是不可能的了。不过道德律的确命令我们为完全的善而努力,它暗示了一个朝向这一理想的无限过程,“但这个无尽的过程只有在下面假设的基础上才有可能,即同一个理性存在者的存在和人格是无尽地持续的,这被称为灵魂不朽。”

道德的整体也迫使我们假设上帝的存在,它作为德性与幸福之间必然连接的基础。如果我们所说的幸福是指“现世中一个理性存在者的这样一种状态,对他来说在自己的一生中一切都按照愿望和意志而发生”,那么幸福就暗示了个人意志与物理自然之间的一种和谐。但是人不是世界的主人,他或她也没有能力命令

自然达到德性与幸福的必然连接。但是我们的确从至善概念中得出结论说德性与幸福必须相伴随。所以我们必须悬设"整个自然的一个原因的存在,它不同于自然,并包含了这一连接的基础,即幸福与道德完全和谐的基础。"这样,"假定上帝的存在在道德上就是必须的。"这不是说没有宗教就不可能有道德,因为康德已经说,没有上帝的理念,一个人也能够认识到他的道德责任,他必定仅仅是出于对道德律的尊重而服从它——"出于责任的缘故"。但是康德的确说过,"通过至善理念这一纯粹实践理性的对象和最终目标,道德律通向了宗教,认识到所有的责任都是神圣的命令。它们不是约束,不是一个外在意志的任意命令……而是每一个自由意志自身的根本规律。不过这必须被看作最高存在者的命令,因为只有从一个道德完备并且是全能的意志那里……我们才能指望达到至善,道德律使我们的责任将这最高的善作为我们努力的目标。"

不论康德是否成功地达到了他为自己新的批判哲学所设定的目标,他的成就都是不朽的。在这条道路上他所犯下的错误可以说比绝大多数人取得的成功更加重要,毫无疑问的是,虽然我们不必接受康德说的每一句话,但是在今天我们要想进行哲学探讨,不考虑他的观点几乎是不可能的。

感性学:美

正如我们已经了解到的,康德提出了一套特殊的道德规则,我们可以通过它判断一个行动能否被正当地(合法地)称作"善的"。这些规则适用于所有人,所以衡量道德行为有一个普遍的或客观的标准。类似地,康德论证说,人类心灵能够发展出可靠的科学知

识，自然必定完全被认作统一的，科学规律对所有人来讲都必定是有效的或“真的”。然而，当他转向美学问题时，康德说，“不存在任何规则让某个人根据它而必然地将一个东西认作美的。”康德说，不存在什么原因或原则表示一件衣服、一座房屋或一朵花是美的。然而，我们的确谈论着美的事物，而且我们喜欢认为自己称作美的东西也被别人称作美的。最后康德指出，即使这样，我们的审美判断也还是基于我们的主观感受的，美被定义为“令人普遍喜欢的东西”。他从我们对美的主观感受转到美是令人喜欢的东西这个结论，它为我们提供了康德对审美经验之本质的一些关键性洞见。

美是不带任何利害而令人愉悦的东西

发现我们的审美判断之本质的第一步是将之看作一个主观鉴赏的问题。当我们表达一个对象是美的这个判断时，它是主观的，因为想像基于对对象的经验，把我们对对象的感性归于作为主体的我们，归于我们愉悦或不愉悦的感受。这一愉悦或不愉悦的感受并没有表示对象中的任何东西，它仅仅是对象影响我们的方式。康德这里的核心观点是，鉴赏判断不是关涉到概念知识的逻辑的事情。如果我想说一个对象是“善的”，我必须知道该对象是指哪种东西。就是说我必须有一个它的概念。但是对我而言没有必要有一个对象的概念以使我能够在它之中看到美。例如，“花朵、随意的图案、杂乱交织的线条这些我们称作建筑物上的叶饰的东西没有任何的意义，它们不依赖于任何特定的概念，依然是令人愉悦的。”我的审美判断、我的鉴赏是静观的（contemplative），就是说我无须知道关于对象的任何东西，只要知道它的特性是如何影响我愉悦或不愉悦的感受的。一个审美判断不是一个认知判断；就是



说，它既不以理论知识、也不以实践知识为根据。

康德坚持认为，一个审美判断若要是"纯粹的"，它必须独立于任何特殊的利害；它必须是"无利害的"。无利害当然不是无趣，它的意思是，一个对象是美的这个判断不是对一个对象赞成或反对的偏好。一座房子是不是美的必须独立于我对房屋大小的偏好以及我想拥有它的愿望。纯粹审美判断确认的是，对象的形式无关任何我可能在其中具有的利害而令人愉悦。当然我对一个对象可能有某种利害或欲望。但它是美的这一判断是无关于这个利害或欲望的。由于这个原因，康德将美定义如下，"鉴赏是通过不带任何利害的愉悦或不愉悦而对一个对象或一个表象方式做评判的能力。这样一个愉悦的对象就被称作美。"

美是普遍愉悦的对象

如果一个对象是美的这个判断无关任何我个人的利害或偏好，那么它也不依赖于任何其它的利害，不受它们的影响。我的判断是自由的，首先我表达了一个对象是美的这样一个观点，其次我意识到，当我这样做的时候，我不依赖于任何其它的利害，也不受它们的影响——不论它们是一种嗜好、一个欲望还是一个偏爱。因为没有任何我的个人偏好影响我的判断，所以我有充足的理由相信其他人也类似地摆脱了他们的个人利害，会达到同样一个美的判断。审美判断是普遍的。

康德意识到，并非鉴赏[①]这个词的所有使用都指向普遍的审美判断。有可能不同的人在对同一个东西的鉴赏上意见并不一

① taste，德语原文是 Geschmack，有多重含义，在不同情况下可译作"口味"、"品味"、"鉴赏"和"味觉"。——译者注

致。一个人会说,“加纳利香槟是快适的”,但是他的朋友会提醒他说,“是令我快适的”。对一个人来说紫色是温柔可爱的;但对另一个人来说它是阴暗乏味的。一个人喜欢管乐声,另一个人喜爱弦乐声。在这些事情上,关于一个东西是否“令我们快适”,“每个人都有着自己独特的品味。”但是“快适”千万不能被混同于美。因为如果一个东西只对某一个人是快适的或愉悦的,他就不能称之为美。如康德所说,许多东西都对我们很有吸引力,令我们快适。但是如果我们把一个东西当作不一般的,并称之是美的,这就暗示我们期待所有人都会作出同样的判断,所有人在对象中都会有同样的愉快。那些作出不同判断的人可能会受到谴责,会被指责为没有品味。在这个意义上康德说,“我们不能说:每个人都有自己独特的鉴赏。这种说法将等于说,不存在任何鉴赏;就是说,没有任何可以合法地(正确地)要求每个人都同意的审美判断。”

鉴赏这个词含混的用法通过感官的鉴赏和反思的或静观的鉴赏之间的区分得到了澄清。例如对食物和饮品的鉴赏就是感官的鉴赏,它们通常仅仅是个人的。但是包含一个审美判断的鉴赏则暗示了普遍的赞同。这一审美判断并不基于逻辑,因为它没有涉及我们认知的能力;它只涉及所有主体中愉悦或不愉悦的感受。美的判断不依赖于任何概念,而是依赖于感受。因而康德以另一种方式将美定义如下:“美是那没有概念而普遍地令人愉悦的东西。”

对象中的合目的性

有两种美:(1)自由的美与(2)仅仅是依附的美。自由美没有预设某个对象应该是什么的一个概念,这个概念使我们能够确定的是此对象是否完善。

一朵花是自由的自然美。只要看到它我们就能够说它是否是美的。我们无须要关于它的更多知识。没有关联于花的任何其它诸如目的之类的概念帮助我们确定它是否是美的。花朵向我们呈现自身的方式就是合目的的。如我们所看到的花朵的形式就体现了它的“合目的性”，这一合目的性为对它的美的判断提供了基础。在我们作出这一判断时，我们的意识和知性当然有着某种活动，但这里是我们的感情力量而不是理性力量处于支配地位。因此康德说，“一个判断被称作是审美的，严格来讲是因为它的规定性基础不是一个概念，而是心灵诸能力活动中和谐的感受，只要它能够在感受中被经验到。”诚然，植物学家对花朵可以知道很多东西，但是这些概念与花朵是否漂亮这个判断没有任何关系。类似地，在绘画、雕塑、园艺、甚至音乐中，构思都是根本性的东西，因而通过其形式而使人愉悦的东西是鉴赏的基本先决条件。

但是一个男人、女人或孩子的美，一座教堂或一个凉亭的美，所有这些都预设了一个“目的”的概念，它规定着此物应当是什么。我们可以说一个人或一座建筑是美的。但是这里我们美的判断考虑到了目的或意图的概念。此外，美的判断变得依赖于所讨论对象的真正目的是否实现。这里我们不是在作仅仅基于感受的纯粹审美判断。相反，这里是一个概念知识的综合，它牵涉到一个人的本质或目的，或者一座建筑的目的或功能。例如，某个人可能判断说一座建筑并不令人愉悦，因为它的形式（虽然非常优美）作为一座教堂来说并不合适。一个人或许被判断是美的，因为他或她以道德的方式行事，在这个情况下，审美判断被混同于或至少是混合了善的判断，后者是一个认知判断。如果我们关于一个人或一座建筑是美的这样的判断依赖于人类本质或建筑的目的，那么我们的判断就被置于一个限制之下，不再是一个自由和纯粹的鉴

赏判断。所以,康德以第三种方式将美定义如下:“美是一个对象合目的的形式,如果这个形式是没有一个目的的表象而在对象身上被知觉到的话。”

必然性,共通感和美

有一些关于美的东西导致它“和愉悦(快乐)方面的某种必然关系”。康德说,这并不意味着我能够提前知道“每个人在我称之为美的那个对象上将实际地感到这种愉悦。”连接审美判断与愉悦的必然性既不是理论的必然性,也不是实践的必然性。虽然我可以断言我的审美判断是普遍的,但我不能够假设每个人都会实际上同意它。事实上,因为我甚至不能够清楚地形成一个规则,它可以根据概念来规定美,我只有自己美的感受,它包括我的快乐或愉快。审美判断涉及到我的快乐,快乐的要素就逻辑地源于美的概念。快乐被包含在美的经验之中这一“必然性”是“一种特殊的必然性”。在审美判断中被思考的必然性“只能被称作示范性的(exemplary)”。它是“一切人对于一个被看作某种无法指明的普遍规则之实例的判断加以赞同的必然性”。简言之,我的判断是一个关于美的普遍规则的示例。

如果我不能够以理性的或认知的方式形成美的原则,那么我是如何可能与他人交流审美判断的必然成分的呢? 2 乘 2 对每个人而言都必然等于 4。审美判断如何也能够包含必然性的元素?康德说,我必须有“一个主观的原则,它仅仅通过情感而不通过概念就规定了什么是令人愉悦或不愉悦的,并且这是普遍有效的。”由于这个原因,鉴赏判断就依赖于我们存在着共通感这一预设。只有在这样一个共通感的预设之下,我才能够作出一个审美判断。这并不意味着每个人都会同意我的判断,而是意味着每个人应该

同意它。我们可以假定,当我们说2加2等于4时其他人也能够甚至必定理解这个判断的普遍正确——虽然在这个例子里我们是在处理一个客观原则。因此我们也可以假定在所有人中都存在着一个共通感,由于它我们可以交流主观的审美判断。由此康德对美下了第四个定义,"美是那没有概念而被认作一个必然愉悦的对象的东西。"

如同他在《判断力批判》的前言中指出的,康德自己意识到,"解决被包含在其本质中的一个问题的这种巨大困难,可以用来为我在解决这问题时有某些不能完全避免的模糊性作出辩解。"尽管有着康德这个坦言,黑格尔在康德的美学理论中还是发现了"有关美的第一句合理的话"。

13 德国唯心主义

康德对德国思想的影响

紧随康德批判哲学之后的是19世纪德国唯心主义运动。作为一个形而上学的理论,通常的唯心主义持有这样一个观点,宇宙仅仅是由心灵的——或精神性的——东西构成的,在实在领域不存在物质材料。例如,18世纪的英国经验主义者乔治·贝克莱就认为,只存在精神性的心灵,我对这个所谓物理世界的知觉只是上帝置入我的心灵的一个内心感觉之流。唯心主义在德国的道路以康德的哲学为起点。康德在技术上并没有否认物理世界的存在。但是他主张物自体的真正本质对我们而言永远是不

可知的。我们心灵的特定结构使我们永远也不能超越感性经验的领域，即现象的领域。更进一步，我们对于经验世界的解释永远都被我们的心灵施加于经验的诸范畴所限定。康德相信这些范畴——诸如原因和结果，实存性和否定性——是我们的心灵先于经验就拥有的概念，它们在与对象的关系中被应用，而知识之所以可能正在于此。

虽然我们被封闭在一种受到我们的感性经验和心灵结构限制的世界观之中，康德仍然相信存在着一个物自体的本体领域，即使我们永远也不能达到它。例如，我们只是经验到红苹果的显现——感性信息已经被我们心灵的知觉能力整理了。但是在苹果的这个红之后必定存在着红色与之相关的东西，或某种能够具有红色的东西，即苹果自身。但是对康德而言，事实依然是我们不能够认识任何物自体这样的东西，因为我们的心灵范畴只能够运用于现象世界。

约翰·哥特利勃·费希特(1762—1814)是最先认识到在康德的论证中存在的显而易见的矛盾的人之一。说某个东西存在而我们对之却一无所知，这怎么可能呢？当我们说一个东西存在时，我们不是已经知道了关于它的某些事了吗？此外，康德为了解释我们的感性经验，断言了物自体的存在，他说实际上物自体是一个被给予的感觉的原因。但是他已经清楚地论证了，心灵的诸范畴，例如原因和结果，不能够用来得出关于本体世界的知识。这样，当康德说物自体是我们感性的原因时，他就与他将范畴的运用限制于我们对感性经验对象的判断这一规则相矛盾了。

甚至说物自体实存也超越了康德为知识设下的限度。因为实存是心灵以连贯的方式组织我们的感性经验的一个范畴。事实上，康德反对早先形而上学家的一个最有力的论证就是指出他们

错误地将实存归于超越了感性经验的所谓存在者和实在。现在从他关于物自体的学说看，似乎康德保留了他的批判哲学以为消除了的东西。不仅在康德的理论中有可能将实存范畴运用于物自体，而且，说一个东西不可知而它却可能实存，这是一个很明显的矛盾。当然，我们可以区分暂时不被知道的东西（但潜在地它们是可知的）和永远也不可能被知道的东西。但是说一个东西永远也不可能被知道，这是自相矛盾的，因为这样一个陈述暗示了我们已经知道了有这个东西，在这个限度内它是可知的。这样，康德的物自体概念就崩溃了。

费希特提出针锋相对的命题，任何东西都是可知的。同时，费希特并没有企图回复到康德已经驳斥了的那种形而上学，他试图将康德所开启的东西向前推进。因此费希特试图做的是，运用康德的方法——去除不可知的物自体的概念——将康德的批判唯心主义转化成形而上学的唯心主义。就是说，费希特接受康德的如下理论，心灵用它的范畴对经验施加影响，并且他将这个理论转化为这样一个理论，每一个对象、因此整个的宇宙都是心灵的一个产物。

其他的德国哲学家也加入了这个将康德的批判哲学转化为形而上学的唯心主义的事业，其中最突出的是乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔（1770—1831）、弗里德里希·威廉·约瑟夫·冯·谢林（1775—1854）和奥瑟·叔本华（1788—1860）。每一个哲学家都以自己的各不相同的方式完成了这一事业。但是他们都认为不存在康德所假定的不可知的物自体。此外，康德相信物自体是我们感性经验的最终根源。唯心主义者则论证说，恰恰相反，我们的经验知识乃是心灵的产物。在这一章里我们将考察两个德国唯心主义者的观点：黑格尔和叔本华。



黑格尔

生平

黑格尔的历史意义在于这样一个事实，他以出色的、体系化的彻底性完成了此前不久康德宣称不可能被完成的东西。康德论证说形而上学是不可能的，人类心灵是不可能达到对实在全体的理论认识的。而黑格尔则提出了这样一个普遍命题，“凡是合理的都是实在的，凡是实在的都是合理的”①，由此得出结论，一切东西都是可知的。这里有一个精致的形而上学，它为思考实在的结构及其在道德、法律、宗教、艺术、历史，总之一切思想自身的东西中的意义提供了一个新的基础。虽然有人或许会说，黑格尔哲学最后的衰败与其说是由于遭到了学术上的抨击，不如说是被抛弃了——更像荒废一座大厦而非牢牢地占有它。但是若以为黑格尔的继承者们仅仅是和他精致的形而上学体系一刀两断了，这就错误地判断了他的思想对紧随其后的一代人的影响和支配。黑格尔思想的冲击可以为这样一个事实所衡量，20世纪大多数哲学家代表了回复或者拒斥他的绝对唯心主义观点的一些方式。

乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔1770年生于斯图加特，他生活于德国最辉煌的理智时期。这一年，贝多芬刚刚出生，而“完成了自身文明化”的诗人—科学家歌德这一年也正好20岁。康德是年46岁，还没有创作出他的经典的哲学著作。英国人华滋华斯也出生在这一年，他的诗歌及时地成为浪漫主义的一部分，而浪

---

① 此句中“实在的”(real)一词是对德文wirklich之英译，中文一般译作“现实的”。——译者注

漫主义也具有德国唯心主义的一些思想。黑格尔在早年的岁月里受到了古希腊作家们深深的影响，最终他开始相信，柏拉图和亚里士多德不仅是哲学的资源，而且现在甚至成为给予哲学以生命的根基。黑格尔在斯图加特的学校里是一个普普通通的学生，在18岁的时候，他被录取进入图宾根大学神学院就读。在这里他与荷尔德林和谢林成为好友，他对于谈论法国大革命这一话题特别感兴趣。在图宾根的5年岁月里，他的兴趣逐渐转向哲学与神学的关系。离开大学以后，他对哲学的兴趣最终产生了丰富的成果。他在伯尔尼和法兰克福做了6年的家庭教师，在这些年里他写作了一些小作品，它们包含了后来在他的哲学中成为核心问题的一些萌芽。

唯心主义在这个时候已经在费希特和谢林那里得到了有影响力的表达。在1801年，当黑格尔被任命为耶拿大学的教员时，他出版了他的第一本著作《论费希特与谢林哲学体系的差异》，在这本书里他表达了对费希特的反感。虽然在这些早年的岁月里他更倾向于谢林，但不久以后，他独立的、原创的哲学探索在其第一部主要著作《精神现象学》中就得到了发表，据他自己所说，这本书完成于1807年耶拿战役的前夜。这场战争导致了耶拿大学的关闭，黑格尔为了供养他的妻子和他自己（他们于1811年结婚），做了纽伦堡第二中学的校长，他在那里一直待到1816年。他在这里完成了极有影响的《逻辑学》，这本书为他带来几所大学的邀请函。1816年他到海德堡大学任教，此后的岁月里他在这儿出版了《哲学全书纲要》，黑格尔在这本书里展现了他宏大的哲学结构的三部分，逻辑学、自然哲学和精神哲学。两年之后黑格尔被授予柏林大学的哲学教席，他在那里一直到1831年死于霍乱，享年61岁。黑格尔在柏林写出了大量的作品，许多是在他死后才出版的。





黑格尔

(科比斯-柏特曼图库)

他在这一时期的著作包括《法哲学原理》,以及死后出版的一系列演讲,《历史哲学》、《美学》、《宗教哲学》和《哲学史讲演录》。

绝对精神

前面已经提到，德国唯心主义主张知识最终的源泉和内容是心灵，而不是物理对象或者什么神秘的物自体。正如黑格尔所表达的，凡是实在都是合理的，凡是合理的都是实在的。但是哪一种"心灵"实际上产生了我们的知识？我们的确经验到了一个外在于我们的事物世界。我们将之认作独立于我们而存在，而不是我们的创造。如果我们所有知识的对象都是心灵的产物，但不是我们的心灵，那么它必定假设了它们是并非有限的个别心灵的一个理智的产物。黑格尔和其他的唯心主义者总结说，知识的所有对象、因而所有对象、事实上整个宇宙，都是一个绝对的主体、一个绝对精神的产物。

对康德而言，心灵的诸范畴仅仅使知识成为可能。但是对黑格尔而言，诸范畴还有某种独立于任何个别心灵的存在。另外，对康德而言，诸范畴代表了一个个体的心灵过程，为康德提供了对人类知识的类型及其限度的解释。他说，范畴是在人心灵中的概念——是心灵带给经验的东西，心灵通过它们才能够理解经验世界。与康德不同，黑格尔不仅仅将范畴考虑为心灵过程，而且考虑为拥有独立于思考的个体之存在的客观实在。更明确地讲，黑格尔论证道，范畴的存在是基于绝对精神。但是正如我们应该看到的，黑格尔并不是说一方面存在着范畴，另一方面存在着诸如椅子、苹果之类的事物。这样一个区分将使人联想到观念和事物有着分离的存在——正如柏拉图从事物中分离出相。黑格尔不像柏拉图，他并没有将任何独立的存在归于范畴。他是说它们不依赖于个人的心灵或思想而有其实存。黑格尔想要说的是实在的世界不仅仅是人们心灵的主观概念，同时他要说的是实在就是理性或思想。

以一把椅子为例。什么是一把椅子,或椅子是由什么构成的?黑格尔说,如果我们接受不可能有不可知的物自体这一结论,那么一把椅子必定是由我们对之能够拥有的观念的总和构成的。在这一基础上,一把椅子必定是由当我们经验它时我们在其中所发现的所有普遍的东西构成的。我们说椅子是硬的、褐色的、圆的和小的。这些都是普遍的观念,当它们以这种方式相互关联时,它们就是一把椅子。这些普遍的东西在椅子中有其存在;普遍的东西或范畴从没有单独的或独立的存在。既然不存在椅子不可知的方面,即除了我们经验到的那些特性,此外再无什么,那么,椅子就是我们所知道的东西,而我们所知道的是,它是由普遍的东西或观念的结合所构成的。这样,说范畴和普遍的东西有客观的状态,就是说它们独立于认知主体而有其存在。同时正如椅子的例子所显示的,黑格尔说思想的对象首先存在于思想自身。他说,在认识与存在之间有着同一性。认识和存在只是同一枚硬币的两个面。固然黑格尔承认存在着一个主体和一个客体,一个人和这个世界。但是他的唯心主义的本质在于他的这样一个思想:我们意识的对象——我们经验和思想的事物——自身就是思想。最后黑格尔形成了这样一个见解,实在将在绝对理念中被发现。

到目前为止,我们已经提出了黑格尔的论证中的两个主要观点,即(a)我们必须拒斥一个不可知的物自体的观念,以及(b)实在的本质是思想、理性,最终的实在是绝对理念。为了指出黑格尔达到实在是思想这一结论的一些步骤,我们下面转向他的复杂的哲学体系中的几个基本要素。

实在的本质

黑格尔将世界看作一个有机的过程。我们已经了解到,对他

而言真正实在的东西就是他称作的绝对。用神学的术语说，这个绝对被称作上帝。但是黑格尔想要指出的是，这里他不是指一个脱离了自然界甚至脱离了个体的人的存在。尽管柏拉图在现象与实在之间作出了严格的区分，黑格尔有效地论证了现象就是实在。黑格尔说，没有什么东西是不相关的。因此，基于仔细的反思，我们经验为个别事物的任何一个东西都会把我们引向与之相关的事物。最终辩证思想的过程将终止于对绝对的知识。然而绝对并不是个别事物的统一。黑格尔拒斥唯物主义，唯物主义主张存在着个别的、有限的和坚固的物质微粒，它们以不同的方式被组织，构成了事物的整个本质。黑格尔也不接受由古代世界的巴门尼德和近代的斯宾诺莎分别提出的极端的理论，即一切是一——一个有着各种各样的类型和属性的单一本体。黑格尔将绝对描述为一个过程，描述为一个有着诸多部分但是被统一进一个复杂系统的有机体。因而绝对不是某种脱离了世界的存在，而就是以一种特殊的方式观察到的世界。

黑格尔相信绝对的内在本质可以通过人类理性而达到，因为绝对在自然以及人类心灵的运作中得到了展现。联结绝对、自然和心灵这三者的是思想自身。一个人的思想方式就其本身而言被自然的结构，被事物实际的运作方式所限定。然而事物之所以那样运作，是因为绝对在通过自然的结构表达它自身。这样，一个人以绝对在自然中表现自身的方式思考自然。正如绝对和自然是一个动态的过程，人类思想也是一个过程——一个辩证的过程。

逻辑与辩证过程　黑格尔非常强调逻辑。诚然，他实质上将逻辑理解为与形而上学是同一个东西。这尤其是因为他相信认识与存在是一致的。不过黑格尔的观点是，通过一步一步逻辑的进展并在此过程中避免自相矛盾，我们就能够认识到实在的本质。笛卡

尔持有一种类似的方法，藉此知识中的确定性将随着从一个清晰的观念到另一个清晰观念的运动而获得。但是不同于笛卡尔（他重点强调的是观念相互之间的关系），黑格尔论证说，思想必须遵从实在自身固有的逻辑。就是说，既然黑格尔已经将理性的东西与现实的东西同一了，因此他的结论就是逻辑以及逻辑关联必定是在现实的东西之中，而不是在什么"空洞的推理"中发现的。他论证说，"由于哲学是对理性的东西的探究，因此它就是对显现的、现实的东西的理解，而不是对一个上帝才知道它在什么地方的超越之物的设立。"这样，逻辑就是一个过程，我们通过它而从我们对现实的经验中推导出描述了绝对的诸范畴。这一推导的过程处于黑格尔辩证哲学的核心。

黑格尔的辩证法过程展示了一个三段式的运动。通常辩证法的这种三段式的结构被描述为一个从正题到反题最后到合题的运动过程。在这个过程之后，合题成为一个新的正题，这一过程一直持续下去直到它终结于绝对理念。黑格尔在他的辩证逻辑中强调的是思想是运动的。矛盾并没有使知识中断，而是在人的推理中作为一个积极的推动力量起作用。

为了展示黑格尔的辩证方法，我们就以他逻辑学的第一个基本的三段式即存在、无、变易为例。黑格尔说心灵必须始终从更普遍抽象的东西转移到特殊的具体的东西。我们对事物能形成的最普遍的概念是它们存在。虽然各种各样的事物具有特殊的、各不相同的性质，但它们都拥有一个东西，即它们的存在。因此存在就是心灵能够形成的最普遍的概念。而且存在必定逻辑地先于任何特殊的存在者。因为存在者体现了那原初没有任何规定的东西的特定状态或形态。这样，逻辑学（以及实在）就从无规定性开始，从"先于一切规定的无规定性开始，它是首先的。我们称之为存

在。”因此黑格尔的体系是从存在概念开始的，这是正题。现在的问题是，思想如何能从这样一个抽象概念运动到一个别的概念？更为重要的是，如何能够从存在这样一个普遍的概念推导出一个别的概念呢？

黑格尔相信他在这里已经发现了一些关于思想的本质的新东西。自从亚里士多德以来，逻辑学家们认为从一个范畴中不能推导出任何没有被包含在这个范畴中东西。从 A 中推导出 B 要求 B 已经以某种方式被包含在 A 中。黑格尔接受了这一点。但他拒斥的是亚里士多德逻辑学中这样一个假定，即没有任何东西可以从一个普遍的项中推导出来。例如，亚里士多德论证说每个事物都是一个独特的东西，因此逻辑学只向我们提供特殊的普遍项，由之不能推导出其它普遍项。比如说要么存在着蓝色要么存在着非蓝色；我们无法从蓝色推导出其它任何颜色。如果蓝色是蓝色的，你不能同时说它是其它什么颜色，一个非蓝色。这个不矛盾律在任何形式逻辑中都很重要。然而黑格尔相信，一个普遍的概念不包含另一个概念，这是不对的。回到存在概念，黑格尔说，这里我们有一个观念，它并不包含许多具有存在的事物的任何特殊性质。存在的观念没有任何内容，当你赋予它某种内容时，它就不再是纯存在概念而是某个东西的概念。但是不同于亚里士多德，黑格尔相信从这一存在的概念能够推导出另一个概念。他论证说，因为纯存在是纯粹的抽象，因此它是绝对的否定。就是说，由于存在概念完全没有被规定，它就演变成非存在概念。只要我们试图思考没有任何特殊性质的存在，心灵就从存在过渡到非存在。当然这意味着存在与非存在在某种意义上是一样的。黑格尔意识到，“存在与无是同一的，这个命题是如此荒谬，难以想像或理解，或许这只是个玩笑。”事实上，将存在和无理解为同一的，黑格尔说，

"是思想期望自身所能做的最困难的事情之一。"不过黑格尔的观点是，无是由存在推导出来的。同时无的概念很容易地将心灵引导回到存在的概念。当然黑格尔并非在暗示我们可以谈论同时也是无的特殊事物。他的论证仅仅限于纯存在概念，他说，它包含了无的观念。这样，他就从存在概念推导出了无的概念。反题无被包含在正题存在中。在黑格尔的逻辑中，反题总是由正题推导来的，因为它已经被包含在正题中了。

心灵从存在到无的运动产生了第三个范畴，即变易。变易概念是由心灵在理解到由于上述原因存在与无是同一的时形成的。黑格尔说，变易是"存在与无的统一"。它是"一个观念"。因此变易就是存在与无的合题。如果我们问一个东西如何能够既存在又不存在，黑格尔会回答说，当一个东西变易时，它就能既存在又不存在。

黑格尔将逻辑学的这一辩证方法运用于他整个庞大而错综复杂的体系。在每一个阶段，他提出一个正题，由之推导出一个反题；这个正题和反题在其统一中发现了一个更高的合题。最后，黑格尔达到了绝对理念这一概念，他根据自己的辩证方法将之描述为变易——描述为一个自我发展的过程。这样，从处于知识之最低水平的对特殊事物之性质及特性的感性开始，黑格尔通过发现所有事物更广泛的互相联系而寻求扩展知识的领域。我们的心灵通过从一个概念推导出另一个概念严格地以这种方式运动着，这些概念我们是作为现实中的范畴发现出来的。对黑格尔而言单个的事实是非理性的，只有当这样的单个事实被看作整体的一个方面，它们才成为理性的。思想由于事实所产生的每个概念的本性而被推动着从一个事实运动到另一个事实。例如考虑一个发动机的各个部分。一个火花塞就自身而言没有理性的特性；给予它理

性的是它与发动机其它部分的关系。这样,要发现火花塞的本质,就是要发现其它部分、最终整个发动机的真理。这样,人类心灵辩证地运动着,持续地容纳不断增加的实在领域,只有在发现一个事物与整体的关系——即它与理念的关系之后,才发现了这个事物的真理。

黑格尔所说的理念在他的逻辑学中是通过那从存在中产生变易的同一种方法而推导出来的。主观性范畴是从如下事实推导出来的,一个人能够拥有一个事物的观念,作出关于它的判断,能够推导出诸多逻辑关联。但是从主观性我们可以推导出它的对立面,即客观性。就是说主观性的观念已经包含了客观性的观念。说我是一个自我(主观性)就暗示了存在着一个非自我(客观性)。主观性在其形式意义上包含思想。另一方面,客观性是外在于其自身的、在事物之中的思想。描述一个人的观念的客观特性,黑格尔说,这包括机械性、化学性和目的性。例如,一个主体关于自然所知道的机械规律,客体在其行为中都表现了出来。主观的东西与客观的东西的合题是它们在理念中的统一。就是说,在理念中,主观的东西(形式的东西)和客观的东西(质料的东西)处于统一之中。但是理念包含自己的辩证过程,即生命、认识和绝对理念。这样,理念乃是自我意识的范畴;它在其对象中认识自身。因此黑格尔逻辑学的整个流变过程就是从最初的存在概念不断运动最终直到理念概念。但是这个理念也必须被理解为处于一个动态的过程,如此理念自身就处于一个朝向自我完善而不断自我发展的连续过程。

自然哲学 从理念我们导出了自然的领域。如黑格尔所表述的,自然表现了"外在于其自身的"理念。这一表述容易导致误解,因为它暗示理念独立于世界而存在。此外,黑格尔将"绝对自由"赋

予理念,因为"它自由地突破自身而作为自然"。但是,回想到黑格尔的前提即实在的是合理的,这儿必然得出自然只是处于外在形态的理性或理念,这类似于钟表匠的观念在外在于他的钟表中被发现。但是黑格尔的观点比钟表匠对钟表的关系所暗示的要错综复杂得多。因为黑格尔并不是真的指两种各自存在的事物,理念和自然。最终的实在是一个单一的有机体和整个的动态过程。黑格尔在所有事物"之后"的逻辑理念与自然之间作出的区分只是他对自我同一的实在的"内在"和"外在"两方面作出区分的一种尝试。简言之,自然是理性理念(正题)的对立面(反题)。我们的思想辩证地从理性的(理念)运动到非理性的(自然)。自然的概念将我们的思想最终导向由在新的精神[①]概念中理念与自然的统一所体现的新的合题。驱使我们的思想从自然返回到精神的,是在自然概念中的辩证运动。正如逻辑学始于最抽象的概念存在,自然哲学也始于最抽象的概念,黑格尔说它是空间。空间是空的(正如存在是无规定的)。这样在一端自然触及到了空无。在另一端,它深入到了精神。在空间与精神之间是特殊事物的多样性,这就是自然。自然展示了力学、物理学和有机体的规律。黑格尔将自然的所有这些方面都分析为它的诸辩证环节。

黑格尔关于自然所说的绝大部分东西都被自他的时代开始的科学的发展超越了。但他的意图并非取代科学家的工作。他更关注于通过自然哲学发现一个在所有实在中的理性结构和模型。同时他试图显明自由与必然之间的差异,他说自然是必然的王国而精神是自由的。黑格尔说,自然"被视为一个诸多发展阶段的体系,这个体系的一个阶段是由另一个阶段必然的发展而来。"另一

① 德文为Geist,译作"精神"或"心灵"。——译者注

方面，自由是精神的活动。这样，在精神与自然之间、自由与必然之间就存在着一个辩证的对立。事实上，实在的“历程”，历史的目的论的运动，就体现了精神、自由的理念逐步而连续的展开。

精神哲学 在逻辑理念和自然哲学之后，黑格尔体系的第三部分就是精神或心灵哲学。这里黑格尔再次提出了他辩证法的元素，其中正题是主观精神，反题是客观精神，合题是绝对精神。他相当精细地在一个三段式之上堆积另一个三段式，展示了绝对乃是精神，并且这个精神在个体心灵中，在家庭、市民社会、国家的社会制度中，最终在艺术、宗教和哲学中发现了它的表现。主观精神指人类心灵的内在运作，客观精神代表了外在地体现在社会和政治制度中的心灵。知识的顶峰则是艺术、宗教和哲学，它们是绝对精神的成就。

令黑格尔哲学出名的，很大程度上是它围绕客观精神概念发展出的那部分思想。这里我们面临着黑格尔思想的统一，他试图将他的道德、社会和政治思想与他的体系的其余部分连接起来。人类行为——包括个体的和集体的——的整个领域，被他描述为现实的一部分，因而从根本上是理性的。此外，作为现实的一个部分，精神的这一客观的方面被视作包含在辩证过程之中。人类行为和社会与政治组织包含或体现了精神，正如自然是绝对理念的客观体现。由于这一原因，黑格尔将制度不仅仅看作人类的创造，而且也看作历史辩证运动的产物，看作理性实在的客观显现。例如，谈到他的法哲学，黑格尔说它“包含了国家科学所包含的那些东西，它只是努力将国家作为一个本质上理性的事物来加以把握和描绘。作为一部哲学作品，它必须远离建构一个应然国家的尝试。”对有着实在基础的现实国家的证明导致了黑格尔的政治理论对于那些希望以极权主义的或至少是不民主的观点思考国家的

人极有影响。下面我们就转入辩证过程中的一些"环节"，黑格尔通过这些过程寻求展示从个体的法的概念到国家凌驾于社会之上的统治的自然运动。这里基本的三段式的运动是从法(正题)到道德(反题)，再到社会伦理(合题)。

伦理与政治

法的概念　我们必须首先将人类行为理解为个体的活动。黑格尔说，个体意识到自由。我们非常具体地通过一个意志的行动表达我们的自由。黑格尔将意志和理性看作实质上是同义的，他说，"只有作为思想着的理智，意志才是自由意志。"我们主要地是在与物质事物的关系中表达自由的，我们占有它们、使用它们、交换它们。黑格尔说，"占有实际上只是通过证明事物不是自身完成的，没有任何它们自身的意图，从而表明了我们意志对于它们的权力。"对黑格尔而言，财产权的基础是个体在占有行动中的自由意志。但是自由的人们会从财产中"异化"他们自己，我们是通过"契约"而异化的。一个契约是两个自由意志同意交换财产的产物。它也表明了义务的发展，契约的条款就体现在义务中。这里黑格尔的核心观点是，在个体理性地行动的情况下，我们的自由行动与普遍的理性相符合。我们的个体意志与普遍意志相和谐。但是在自由的人们之中，诸个体意志的和谐是不稳定的。这样，就总是存在着法的对立面的可能性；对法的否定在暴力与欺骗中得到例证。"犯罪"在于个体意志与普遍意志之间和谐的破坏。"法"与"犯罪"之间的辩证关系就在"犯罪的"意志行动的方式与意志为了成为普遍的而应该行动的方式、即理性的方式之间产生了一种紧张。这一法和犯罪之间的紧张或冲突产生了道德。

黑格尔说，道德根本上是一个在人类伦理生活中的目的和意

图的问题。换句话说,为"善"远远不只是遵从规律和信守契约。道德必须处理那些人们视作责任的事情。只有一个人所意图的以及构成他或她的行动的目的的那些后果,才能影响这一行为的善或恶。于是看来似乎是,黑格尔认为道德的本质是内在地在一个人的意图和目的中发现的。这样道德责任就始于那些能够被归于一个自由意志(一个意指这一行动的意志)的行动。但是,黑格尔论证说,行动的这一主观方面并未穷尽道德的全部领域。毕竟人类行为总是在一个关联中,尤其是在与他人因而是与其它意志的关联中发生的。道德义务或责任因而就比个体所关注的或意图的更为广泛。道德义务源于个人的意志与普遍的意志同一的要求。虽然关注自身的幸福和福利对于人们是完全合法的,但是理性原则要求我们必须以如下方式实现我们自己的意志:其他人的意志也自由地行动,也能达到他们的福利。道德因而就是辩证过程中的一个要素:正题是每个个体的抽象权力;反题是道德,因为道德代表了普遍意志作为限定而对个体意志提出的义务。这两种意志的关系是自由与义务、主观与客观的关系。在这一伦理领域中辩证过程持续地朝向主观与客观更大的和谐运动,在这一方面,黑格尔将善描述为"自由、世界最终的绝对目的的现实化"。但对黑格尔而言,自由的现实化必须在义务的限度内发生。在这个意义上,最自由的人就是最完全地实现了他或她的义务的人。因此必然地,在我们具体的人类组织,特别是国家中,黑格尔应该可以发现个体的自由与权力和普遍意志的合题。

国家　在个体与国家之间有两个辩证的阶段,家庭和社会。家庭如它曾经所是的,是客观意志的第一阶段。在婚姻中,两个人为了成为一个人而在某种程度上放弃他们个体的意志。因为家庭是个单一的单元,它的财产变成了共同拥有的,即使由于法律的原因丈

夫可以说我拥有它。此外,通过感情或爱的纽带而统一起来的家庭构成了普遍意志具体化的逻辑上的第一个环节。同时,家庭包含着它自己的反题,即那些最终将长大,离开家庭的个体,他们将进入与自己类似的诸多个体的一个更大的关联(它被称为公民社会)之中。这些个体现在规划他们自己的生活,有着他们自己的目的。在这一点上我们需要记住,这里黑格尔是在分析国家的辩证发展,而不是对它的出现给予历史的解释。国家是家庭和公民社会的合题。家庭在这种分析中代表着体现出来的普遍性,而公民社会,由于每个个体不同于家庭的成员,设立着他或她自己的目标,所以代表了特殊性。这两个要素,普遍性和特殊性,不能够独立存在,因为它们互相包含;因而它们的统一是在国家中被发现的,国家是普遍性与特殊性的合题。国家是一个处于差异中的统一。这似乎并不是一个真正的推导,但是黑格尔的确总结说,普遍的东西与特殊的东西的合题在于个别的东西之中。在这一关联中,国家被构想为一个个体,真正的个体,一个诸多个别的个体的有机统一。

黑格尔没有将国家构想为一个从外部强加于个体的权威。他也不认为国家是普遍的或大多数意志的产物。黑格尔说,国家"是绝对理性的——本质上是意志",此外,"国家是伦理理念的实现。"黑格尔赋予国家以一个人的特性,说它代表了普遍的自我意识。一个特殊的个体,他说,在其是这个更大的自我的一部分的情况下,意识到他的自身。黑格尔说,"因为国家是客观化了的心灵,因此个体只有当自身有客观性,是真正的个体,有着伦理的生活的时候,他才是国家的一个成员。"一个人的精神实在也在国家中被发现,因为如黑格尔所说,一个人的"精神实在在于他自己的本质——理性——被客观地展现给他,在于它对他而言具有客观

的、直接的存在”。考虑到黑格尔无意规划一个理想国家的理论，他对现实国家的描述就更引人注目，关于现实的活生生的国家，他说“国家是理性自由的体现”，而最引人注目的是，“国家是存在于地上的神圣理念。”

所有这些对国家高度赞扬的描绘使得黑格尔似乎拥护极权主义的国家。但是他的确坚持国家应保护个体的自由，我们由于这种保护而成为公民社会的成员。国家既没有破坏家庭，也没有破坏公民社会；它们继续存在于国家内部。国家的法律以及一般的国家立法和执行机构并不颁布任意的命令。法律是普遍的规则，它们在涉及到个体的个别事件中有其应用，此外，法律必须是理性的而且指引理性的人。之所以有法律是因为人们在其作自由选择的能力中可能会选择对他人有害的结果。在他们的行动伤害了他人的情况下，他们的行动是非理性的。法律的功能因此就是将理性带入行动之中。使得一个行动是理性的，乃在于它既达到了个人的利益又达到了公共的利益。只有一个理性的行动者才能够获得自由，因为只有理性的行动在社会中才被允许，只有理性的行动才能避免社会危害。因此国家的功能就不是通过颁布任意的、因而是非理性的命令来解决个人的伤害或痛苦，而是通过它的法律增加理性行为的总和。因而国家就是一个有机体，它寻求自由理念发展的最大化，寻求如同个体成员那样的客观自由。在这种情况下，国家的法律与其说是任意的，不如说是个体若理性地行动，他就会自己选择的行动的理性规则。理性所允许的对个体意志所作的唯一限制就是由于其他意志的存在而要求的限制。统治者以普遍意志、理性而不是以任意性的名义行动。这样，国家“就是处于人类意志和自由的外在显现中的精神理念”。

谈到国家之间的关系，黑格尔强调每个国家的自治和绝对的

主权。对黑格尔而言,两个国家之间的关系不同于公民社会中两个人之间的关系。当两个人有分歧时,国家是解决这一纷争的更高权威。但如果两个国家有分歧,就不存在解决这一矛盾的更高的权力了。每一个国家,黑格尔说,“都是独立存在的理性的心灵,并有其直接的现实性,因而都是地上的绝对权力”。由于这一原因,“每个国家相对于其邻国都是拥有主权的和独立的。国际法的基本主张是国家之间的义务应该保留。”但是黑格尔说,“国家是处于相互间关联的自然国家”,因此不存在任何约束它们的普遍意志。“国家的权力只是在它的特殊意志中”,在没有凌驾于它们之上的宪章力量的情况下,“才得以现实化”,在国家之间不存在任何法官。

我们不清楚黑格尔为什么不继续他的辩证法运动到下一阶段,在这一阶段个别国家将被统一进入一个国家共同体。他当然意识到康德通过国家联盟调停纷争以维护“永久和平”的思想。但是黑格尔说,这样一个安排不会有效,因为那仍然会需要每个国家都愿意服从国际法庭。但是一个国家将总是愿意它自己的福利。事实上,黑格尔说,“福利是支配国与国之间关系的最高法律”。不存在对国家的道德限制,因为国家是“伦理实体”。于是,“如果国家间有分歧,它们特殊的意志不可能和谐,那么问题只有通过战争来解决。”

世界历史 在黑格尔的观点中,世界的历史就是国家的历史,历史的动态展开表现了“对自由的意识的过程”。这一过程不仅仅只是变化,它更是一个理性的过程,黑格尔说,“理性支配着世界……世界历史因而是个理性的过程。”国家以一种特别的方式成为理性的载体,因此黑格尔曾经说国家是外在的“精神理念”,是“存在于地上的神圣理念”。但是历史过程的辩证法在于国家之

间的对立。每个国家都表达了一个民族精神，并在其集体的意识中表达出世界精神。诚然只有个体心灵能够有意识。但是一个特殊的人群的心灵发展出一个统一的精神，因此我们可以说一个"民族的精神"，每个民族精神都代表了世界精神发展中的一个环节，民族精神之间的相互影响表现了历史的辩证法。

由于历史过程是实在的内容，是自由理念的逐步展现，因而民族之间的冲突是不可避免的。诸民族被历史的大潮推动，这样在每一个时代，一个特殊的民族是"这个时代世界历史中占支配地位的人群。"一个民族不能选择它何时强大，因为"它只有一次能够引人注目。"黑格尔说，在历史的决定性时刻，特定的世界历史的人群作为世界精神的代表出现了。这些人把国家带向一个发展和完善的新的阶段。黑格尔认为这样的个体几乎不能根据一个国家正在走出的时代的道德来衡量。相反，这样的人的价值在于他们对自由理念的展开作出的创造性的回应。

对黑格尔而言，历史的时间过程同时也是辩证的逻辑过程。历史朝向一个有目的的终点即自由而运动。为了展示历史的辩证法，黑格尔举了很多民族的例子，他认为它们显示了自由发展中的三个环节。他认为亚细亚除了当权者一个人能够做他愿意做的事情之外，其他人对自由一无所知。虽然古希腊人和古罗马人知道公民权的概念，但他们只将之赋予一小部分人，而把其他人视作天生的奴隶。是德意志民族在基督教的影响下形成了人是自由的这一洞见。这样，黑格尔说，"东方人过去只知道，现在依然也只知道一个人是自由的；希腊人和罗马人知道一些人是自由的；德意志世界知道一切人都是自由的。"我们已经了解到，在黑格尔看来，当个体根据整个社会普遍的、理性的意志行动时，最高的自由就出现了。



绝对精神

黑格尔的哲学在我们对绝对的知识中达到了顶点。在辩证过程中,对绝对的知识是主观精神与客观精神的合题。因为实在是理性(思想、理念),这样对黑格尔而言我们关于绝对的知识实际上是绝对通过人类的有限精神认识到自身。黑格尔在辩证法的最后阶段描述了绝对的自我意识在人们的精神中发生的环节。

黑格尔说,我们依次经过了从艺术进到宗教,最终达到哲学的三个阶段,就达到了对绝对的意识。艺术通过给予我们感性对象而提供了“理念的感性显现”。在艺术的对象中,心灵将绝对把握为美。此外,艺术对象也是精神的创造,从而包含了理念的某些方面。当我们从亚细亚的象征艺术转移到希腊古典艺术,最后是基督教浪漫艺术时,这里有一个对绝对的不断深入的洞察。

艺术超越自身而达到宗教。宗教不同于艺术,它是一个思想的活动,而一个感性经验则基本上是情感的问题。虽然艺术能够引导意识朝向绝对,但宗教更能做到这一点,因为绝对乃是思想。同时,黑格尔说,宗教思想是表象的思想。在早期的宗教中,这一表象的要素所占比重很大。例如“希腊的神是质朴直观与感性想像的对象。它的形象因而就是人形的。”宗教的顶点是基督教,它是精神的宗教。

黑格尔把基督教看作哲学的表象性表现。他相信哲学与宗教有着同样的主题,相信它们都代表了“关于永恒的东西的知识,关于上帝是什么以及由它的本质产生了什么的知识”,这样,“宗教与哲学就是一个东西”。哲学离开宗教的表象形式而提升到纯粹思想的层次。但是哲学并不提供绝对在任何特定环节的知识,因为这样的知识是辩证过程的产物。哲学自身有其历史,是一个辩证的运动,哲学的主要阶段和体系不是偶然地发展的。这些哲学

史上的体系代表了理念前进展开所要求的必然的思想演替。因而对黑格尔而言，哲学史就是绝对的自我意识在人的心灵中的发展。

叔 本 华

作为一个黑格尔同时代的人，叔本华拒绝承认黑格尔是康德合适的或者充分的继承者。叔本华对黑格尔如此不尊重，他说："在康德和我自己之间这段时间里没有哲学；只有大学里的假充内行。"他对黑格尔的抨击的口气与下面的评论如出一辙，"我们从休谟著作的任何一页所学到的东西，都比从黑格尔的哲学著作中学到的东西要多。"但是黑格尔并不是叔本华毁灭性批判的唯一靶子。在下面的判断中他表达了更广范围的轻蔑："我倒要看看有谁自称他在同代人中比我更痛苦。"在别人是妄自尊大的东西，对叔本华而言，只是他对自己独一无二的天赋的意识，正如他说的，一个人知道他比一般人是更高还是更矮。因此他毫不犹豫地说，"我比以前任何一个人都更高地掀起了真理的面纱。"

叔本华的生平

奥瑟·叔本华于 1788 年生于但泽。虽然他的祖先是荷兰人，但很早之前就定居在这个有着古老传统和商业同业公会贸易联系的城市。他的祖先相当有名和富有。当俄罗斯的彼得大帝和凯瑟琳女王访问但泽时，他们就下榻在奥瑟曾祖父的住所。他的父亲是个富有的商人，希望奥瑟跟着自己也做个商人。奥瑟还在小的时候就跟着父母作了很多旅行，这使他见识到了形形色色的文化和习俗，也使他形成了一种鲜明的世界主义的视角。虽然他从在法国、意大利、英国、比利时和德国的这些旅行中获得了很多东西，



叔本华

（纽约农人珍藏室）

但他早期系统的教育也因此被中断了。不过他的学习能力极强，可以很快弥补上通常知识的不足。

叔本华 9 岁的时候在法国开始上学；两年之后他回到了德国，

在德国他受到的教育主要集中在做一个商人所需的技能上，古典作品基本上被忽略了。但是叔本华很快就显示出对哲学很强的倾向，这令他的父亲很不高兴。他的父亲担心哲学这门职业只会导致贫困。在英格兰和瑞士作了更多的旅行和学习之后，叔本华回到但泽，做了一个商人的秘书。此后不久他父亲就去世了。他 17 岁的时候就独立生活，没有要他母亲的帮助。他和他母亲的脾气截然相反，她充满乐观，喜欢享乐，而叔本华在童年就有悲观主义的倾向。两个人之间的这种差异使得他们不可能生活在一起。后来，他的母亲移居到魏玛，她写信给奥瑟谈到耶拿战争和魏玛沦陷说，“我可以说些令你毛骨悚然的事情，但是我忍住了，因为我知道你是多么喜欢在任何一件事情上沉思人类的不幸。”

到 21 岁的时候，叔本华已经充分弥补了他早先粗略的教育，他开始对古典作品有了深入的研究。他在语言方面出色的天赋使他自如地学习了希腊文、拉丁文、历史，他也没有忽略数学。现在他准备开始一个新的生涯，1809 年他被哥廷根大学医学院录取了。不过第二年他就转到了哲学系，他被“神圣的”柏拉图和“非凡的康德”所吸引。叔本华完成了规定课程的学习，为了拿到耶拿大学的博士学位，他写了一本题为《论充足理由律的四重根》的书，于 1813 年出版。诗人歌德称赞过这本书；但是它在读者中间几乎没有引起什么注意，没有卖出去几本。

在歌德的建议下，叔本华开始研究光学。歌德和牛顿对光学进行探讨的观点是很不一样的。叔本华通过研究写出了一个小册子，名为《论视觉与色彩》，它试图支持歌德的观点。

《作为意志和表象的世界》是叔本华的杰作，这本书是他在 1814 到 1818 年期间安静地居住在德累斯顿时写的，出版于 1819 年。这本书又一次几乎没有引起什么注意，只卖出去几本。它包

含了叔本华完整的哲学体系。他确信在这本书中自己已经发现了许多长期存在的哲学问题的答案。他写道，“在人类知识的限度之下，我的哲学是对世界之谜的真正的解答。”好像是为浅薄的批判甚至令人难以忍受的忽视作的准备，他写道，“一个完成了不朽著作的人是不会由于公众对它的接受程度或批评的意见而受到伤害的，正如一个健全人在疯人院里是不会为不健全者的谴责所影响一样。”

叔本华从德累斯顿前往柏林，开始在柏林大学授课。他期望被人们接受或者至少是认识到他的哲学体系。他的努力失败了，这部分是由于学术界对他的观点持续的漠视，也是由于他过于自信地把自己授课的时间排在恰好是伟大的黑格尔授课的时候。1831年叔本华为了躲避霍乱——这场霍乱就夺去了黑格尔的生命——而离开了柏林。他定居在美茵河畔的法兰克福，写了一些书，它们符合《作为意志和表象的世界》的基本思想，并对之作了进一步的探讨。其中有《论自然意志》(1836)，在这本书里他寻求科学知识以支持他的形而上学理论。1838年他由于《意识的证据能否证明自由意志》一文而获得了挪威科学协会授予的奖金。还有一篇关于道德之起源或基础的论文也是应征丹麦皇家科学院的作品。但即使叔本华是唯一一个提交论文的人，他还是没有赢得这笔奖金。不过这两篇文章在1841年以《伦理学的两个基本问题》为题出版。1851年他出版了另一本主要的著作《附录和补遗》，它是一部涉及许多主题的论文集，包括《论女人》、《论宗教》、《论伦理学》、《论美学》、《论自杀》、《论世界的苦难》和《论存在的空虚》。从这本书起，他开始受到人们的关注。

我们在叔本华专注学习的东西中，同样也在他悲观的个性中发现了他哲学的来源。在叔本华早年时期，他的一个老师建议他

把自己的哲学研究集中于柏拉图和康德,我们可以在他所有主要的著作中发现这两个哲学家的影响。此外,叔本华发现了不同于他的形而上学理论的另一个强有力的洞见之源,即印度经典《奥义书》。是一个叫弗里德里克·迈耶尔的亚洲学者引起叔本华对这本书的关注的,这个学者写了《梵天或印度宗教》。这种亚洲哲学为叔本华由理智和气质的结合而得出的如下结论提供了支持:我们所经验到的仅仅只是现象。"这就是全部吗?""这就是生活吗?"答案是一个悲观主义的"是"。叔本华的悲观主义当然是他气质的问题。但是他试图在如下两者之间作出区分:一方面是他的悲观主义,他认为这是自己基于"对荒诞客观的认识"而作出的成熟判断的结果;另一方面是"刻意的恶毒"。他称自己的悲观主义是"一种高尚的悲情,唯有它由于更好的本性而起来对抗不可预料的邪恶。"他补充说,他这样的悲观主义不仅仅是针对特殊的个体的,而且是"针对所有人的,每个人都只是一个例子。"我们甚至可以说,叔本华的形而上学体系决不仅仅是处理形而上学问题的另一种方式,毋宁说,它是对生命和实在的悲观见解所作的精细的形而上学的辩护。

充足理由原则

正如通常一个原创性思想家的情况,叔本华在其早年就获得了他主要的哲学洞见。在他25岁时写的博士论文《论充足理由律的四重根》中,叔本华思想体系的基础就已经形成了。在这本书中,他试图回答"我能知道什么?"以及"事物的本质是什么?"这听起来似乎很宏大,但他只是试图对整个实在领域给出一个大致的解释。他是借助于充足理由原则完成这一目标的。

用最简单的形式表述,充足理由原则就是,"没有一个理由

(原因或根据),就不会存在任何东西。"这一原则最明显的运用是在科学领域中,科学中物理对象的行为和相互关系以一种足以满足理性要求的方式得到了解释。但是叔本华发现,充足理由原则除了科学的形式之外,还有其它多种形式。他说,这是因为除了科学处理的对象之外,还存在着其它一些对象,它们要求这一支配性原则的独特形式来处理。

叔本华一共提出了充足理由原则的四种基本形式,它们分别对应于四种不同的思想。这些思想包含了整个人类思想领域。存在着四种对象,它们引起了四种不同思想。

1. **物理对象**。它们实存于时空之中,有着因果关系,我们通过对事物的日常经验而知道它们。它们也提供了诸如物理学之类的物质科学的研究对象。在这一点上,叔本华紧紧追随着康德如下的基本理论,即知识从经验开始,但不像休谟设想的那样被限定于经验性地被给予或呈现给我们的东西。相反,经验的要素被我们的心灵所整理。我们的心灵把空间、时间、因果性这些先天范畴带给经验,它们就像一些透镜,我们是透过它们来观察对象的。在这一现象的领域,充足理由原则解释生成或变化。

2. **抽象概念**。上述这些对象具有我们从其它概念抽取出来的结论的形式,比如当我们运用推理或推论的规则时所做的那样。概念与它们推论的结论之间的关系被充足理由原则所支配。这是逻辑的领域,充足理由原则在这里被运用于认知的方式。

3. **数学的对象**。在这儿我们遇到了诸如算术与几何学,它们相关于空间与时间。几何学建基于支配着空间各部分诸多不同位置的原则。而算术则涉及时间的诸部分,因为如叔本华所说,"所有计数都基于时间各部分的连接。"他总结说,"时空各部分根据一个规律而互相规定,我称这个规律为存在的充足理由原则。"

4. **自我**。“自我如何能够成为一个对象?”叔本华说,自我是意愿的主体,这个意愿主体是“认知主体的对象”。我们可以称之为自我意识。支配我们对于自我和它的意愿行动之关系的知识的原则,是“行动的充足理由原则,更简洁地说,是动机的规律。”

由充足理由原则的这四种形式,叔本华得出如下引人注目的结论,必然性或决定论无处不在。他通过整个的对象领域来强调必然性的事实,不管它们是物理对象、逻辑的抽象概念,数学对象还是作为认知主体之对象的自我。这样我们就遇到了物理必然、逻辑必然、数学必然和道德必然。事物之本质中的这一必然性元素使得叔本华认为,人们在日常生活中的行为受到必然性的支配。我们只是对由我们的性格所产生的动机作出反应,而不管我们是否能改变这些动机的特性。必然性的普遍状况在叔本华心里导致了一种深深的悲观主义的感觉,这种感觉充满了他所有关于人类存在的著作。当我们考虑到他对人在宇宙中地位的估价时,我们就很容易理解他的这种悲观主义了。这个估价是他的主要著作所关注的问题。

作为意志和表象①的世界

叔本华著名的作品《作为意志和表象的世界》以如下这个令人震惊的句子开篇,“世界是我的表象。”这句话令人震惊的是,如果是采用其普通的日常含义的话,它的每一个字就如同这本书题目的每一个字一样,会传达出一种奇特的印象。叔本华用“世界”这个词所表示的意思,他对“意志”的定义和赋予它的作用,以及

---

① 原文是英文 idea,一般译作“观念”。它对应的德文词是 Vorstellung,中文一般译成“表象”。这里按照德文译作“表象”。——译者注

他对“表象”的解释，都给这些词带来了独一无二的意义，从而构成了他形而上学理论的主要洞见。

世界　对叔本华而言，世界这个词有着最广泛的可能意义。它包括人类、动物、树木、恒星、月亮、地球、行星，事实上它包括整个宇宙。但为什么称之为我的表象？为什么不简单地说世界“就在那里”？早先英国哲学家乔治·贝克莱已经阐明了这样一个命题，存在就是被感知。如果一个东西要存在就得被感知，那么当你没有在知觉它时，对这个东西而言会发生什么情况？如果你走出图书馆，馆里的书籍还在那儿吗？但是叔本华坚持认为，一个对自己关于世界的经验进行了细致反思的人会发现，“他所认识到的并不是太阳或是地球，而永远只是眼睛，是眼睛看见太阳，永远只是手，是手感触地球；他会发现自己周围的世界只是作为表象而存在着。”叔本华说，这意味着“对于认识而存在的一切，因而整个世界，都只是与主体相关联的对象，是直观者的直观，一句话，都只是表象。”

作为表象的世界　观念（idea）这个英文词并没有传达出叔本华使用的德文词 Vorstellung 的意义，这两个词意义的差别有助于解释为什么“世界是我的表象”这句话在我们听来很奇怪。正如叔本华所使用的，表象这个词照字面意思讲，是指一个“摆在面前”或“置于面前”的东西，是一个“显现”之物。它指任何一个被呈现于或被置于我们的意识或知性之前的东西，因而“作为表象”的世界或“我的表象”就不仅仅是指我们想到的东西（狭窄意义上的观念），而且指我们听到的、感触到的或以其它各种方式知觉到的东西。除了我们知觉到的，不存在其它什么客体在那里，如叔本华所说，“整个现实的世界被知性所规定，舍此无物存在。”世界呈现自身于人就如一个客体呈现于一个主体，而作为主体的我们只知道

我们所知觉的世界，因而，“整个的对象世界就是表象，从而完全地，也永远地被主体所决定。”

有可能没有人对世界的表象是完善的，因而“我的表象”会与“你的表象”不尽相同。但由于这样一个简单的原因，即除了我知觉到的东西或被置于我的知性之前的东西，其它我一无所知，所以每个人都可以说“世界是我的表象”。此外，即使我不再存在了，“世界”当然也会继续存在。但除了知觉到的这个世界，我不知道一个更实在的世界。知觉是知识的基础。除了知觉之外我们还能形成抽象概念。这些抽象概念，例如“树”和“房子”的概念，有着非常实用的功能。叔本华写道，“知识的原始材料借助于这些抽象概念而更容易被把握、被勘察、被整理。”抽象概念因而决不仅仅是想像的漫无边际。事实上，抽象概念的价值依赖于它们是否建基于原始的知觉，是否是从这些原始知觉“抽象”而来的（原始的知觉就是实际的经验），因为“最终并不指向知觉的概念和抽象就像林中那些并不通往森林外的小路一样。”因此，说“世界是我的表象”并未暗示我对世界的表象是一个抽象的概念，除非这个概念牢牢地建基于知觉。从而，世界之所以是我的表象，是因为它是在我面前作为一个知性的主题的客观的或经验性的呈现。

作为意志的世界　无比重要的是弄清楚叔本华对意志这个术语的使用。通常，我们用意志表示对某种行动方式的一个有意识的、深思熟虑的选择。我们将它认作一个有理性的人的属性或能力。毫无疑问意志受到理性的影响。但这一解释并没有为我们廓清叔本华对意志这个术语的用法——这个用法是如此新颖、意义重大，它构成了叔本华哲学体系的核心主题或本质。

叔本华的意志概念表现出他对康德物自体理论的主要异议。康德说我们永远也不可能知道物自体。我们始终在事物之外，永

远也不能洞察事物自身的内在本质。但是叔本华认为他已经发现了“一扇通向真理的唯一窄门”。他说,对于我们永远都处在事物之外这一思想,存在着一个例外。这个例外就是我们的这种体验或认识:“我们每个人都有自己的意志。”我们身体的行动通常被认为是意志的产物。不过对叔本华而言,意志和行动不是两个不同的东西,而是同一个东西。“身体的活动不是别的,只是客体化了的意志……对于意志和对于行动不同的只是反思而已。”在我们的意识中,我们对自己所知道的是,“我们不仅是一个认知的主体,从另一方面看,我们自己也属于须要认识的内在本性。”他总结说,“我们自己就是物自体。”这个物自体就是意志,或者像叔本华说的,“意志的行动……是物自体最贴切明显的表现。”这样,通向真理的唯一窄门就是发现意志是每一个人的本质。虽然我们永远在其它事物之外,我们自己却属于能被认识的内在本质。这使叔本华总结说,“从[我们自己]内部出发的这条道路为我们敞开了物自体所属的内在本性”,因而“在这个意义上我教导说,所有事物的内在本性就是意志。”既然所有事物构成世界,叔本华接着就认为我们必须将世界看作意志。

对叔本华来说,意志不仅仅属于有理性的人。意志在所有事物中,在动物中甚至在无生命的事物中都可以发现。事实上只有一个意志,每个事物都只是那个意志的特殊显现。叔本华将意志的作用归于所有实在,他说,“意志是所有事物中内在的,无意识的身体功能,有机体自身不是别的,只是意志。在所有的自然力中,积极的推动力就是意志。在所有我们发现任何自发的运动或最初的力的情况下,我们必须将最内在的本质看作意志。意志在一棵橡树中展现自身和在一百万棵树中呈现的一样完全。”这样,整个自然界都存在着一种到处弥漫的力、能或叔本华所谓的“一

个盲目而持续的冲动”。此外,他还谈到意志是“无尽的抗争”,这个冲动“无知地”作用于整个自然,最终它是“生存意志”。

悲观主义的基础

这里我们了解了叔本华悲观主义的原因。他的意志概念将整个自然系统描绘为处于在所有事物中推动性力量的作用下不断运动的状态。所有事物就像“被内部机械装置设定好了运动的”玩偶。例如最低级的存在物变形虫或最高级的一个人,都被同一种力、意志驱使着。那产生人类行为的意志“和使植物生长的意志是同一个意志”。每个个体身上都带有“强制性条件”的印记。叔本华拒斥如下假设:由于动物只被本能支配而人是理性的存在者,因而人比动物高级。他说,理智是由普遍意志形成的,这样,人类理智就和动物本能处于同一水平。此外,人类的理智和意志并不是两种各自独立的能力。相反,在叔本华那里理智是意志的一种属性;它是次一级的,或者在哲学的意义上,它是偶性。人只能在短时间里维持理智的能力。它在强力下会衰退、休止,最终,它只是身体的一个功能。与之形成对照,意志则持续地维持、支撑生命而没有间断。在无梦的睡眠期间,理智并不运作,而身体的有机功能则继续着。这些有机功能是意志的显现。其他思想家谈论着意志的自由,叔本华则说,“我证明了它的全能。”

意志在所有自然物中的全能对人类有着悲观的暗示。如叔本华所说,“人类只是表面上被前面的东西牵引:他们实际上被后面的东西推动;决不是生命诱使他们前进,是必然性驱使他们向前。”自然界中最基本的驱动力是生殖。生存的意志只是为了维护生命的循环。叔本华将自然领域描述为一场激烈的斗争,在这里生存意志不可避免地产生持续的矛盾和破坏。作为自然要素之

一的这个生存意志要求对其它要素或其它部分加以破坏。这一冲突与任何意图或目的都没有关系；意志的根本驱动力必然会出现这一结果。叔本华谈到一个关于爪哇的报道，那里满目都是骨骼，给人一个战场的印象。它们是大海龟的骨骼，这种大海龟有5英尺长，3英尺宽，3英尺高。它们爬上岸产海龟蛋。这样一来它们会受到野狗的攻击，这些野狗扑到它们的背上，剥去它们的硬壳，活生生地吃掉它们。叔本华说，“这一悲剧反复重演了千万遍，年复一年。那些海龟就是这样出生的……这里生存意志把它自身客观化了。”

如果我们从动物世界转到人类，叔本华承认问题变得更为复杂，“但基本的特征是不变的”。个体的人对自然而言没有任何价值，因为“不是个体而是类才是自然关心的”。人的生命因此就决不是为了享受的一个天赐，“而是一个任务，一个要完成的苦役。”成千上万的人被统一在一个民族中，争取着共同的利益，但千百人为了它而成为牺牲品。“是无意义的幻觉而不是有迷惑力的政治激发它们去互相争斗的……在和平时期，工业商业活跃，发明产生奇迹，大海通航，从世界的各个角落聚集起山珍海味。”但是叔本华问，所有这些努力的目的是什么？他回答说，“是为了在一段时间内维持短命而痛苦的个体。”

叔本华说，生命是一份糟糕的合同。人遭遇的困难和所得的回报之间不成比例，就是说，生命“为了一些没有价值的东西”而耗尽了我们的力量。“除了饥饿和性本能的满足，或者不管怎样少的一点点记忆中的舒适”，未来没有任何盼头。他的结论是，“生命是一个交易，它的过程远远不够补偿其消耗。”不存在真正的幸福，因为幸福只是人类痛苦暂时的停止。痛苦是由欲望和需求引起的，它们永远也不可能得到满足。最终，人类生命“争斗着

却没有任何目的”。“每个个体的生命……实际上总是一个悲剧，但是仔细考察，它有一个喜剧的特征。”

有可能逃脱“意志”吗？

对一个人而言，如何可能逃脱那征服性的意志力（它遍布于整个宇宙）呢？叔本华提出，至少有两条出路，一是通过伦理学，一是通过美学。从一个道德的视角，我们可以拒斥激情和欲望；从一个美学的视点，我们可以凝视艺术美。当然，存在着这样一个问题，是否普遍意志的力量如此强大，以至任何从它的逃脱都只是暂时的。

使一个人的生命变得复杂并引起他的痛苦的，是持续的生命意志。生命意志以无尽欲望的形式表达它自身。欲望产生了侵略、争斗、毁坏和自我中心。如果有某种方式减轻人类欲望的强度，一个人就可能至少达到片刻的幸福。诚然，叔本华总是提醒我们，“人实际上是一个可怕的野生动物……决不次于老虎和土狼。”不过我们可以不时地上升到思想和意识水平，它高于事物领域。当我们欲求事物和其他人时，就会产生问题，因为这些欲望的对象在饥饿和生殖的水平上刺激了我们内在的生命意志。但是当这些生物学的功能得到满足时，依然存在着反对暴力和征服以维持肉体生存的目的。叔本华说，一个人甚至能够超越这一水平而理解他欲望的个别特殊对象和某些普遍一般对象之间的区别。就是说，我们不仅能够认识约翰、玛丽这些个体，还能够认识普遍的人类。这会使我们能够从对一个人的强烈欲望转向对全人类的同情。在此意义上，欲望能够为我们提供一个通向更加无私的伦理学的道路。在这一点上，我们承认我们所有人都有着同样的本质，这一意识可以产生一种温和的伦理学。或者像叔本华说的，“我

真正的内部存在在每个生物中和在我自己的意识中一样都是直接实存的。承认这一点就会产生同情，所有无私的德性都是建基于此的，它的实践表现就是善行。对温和、爱、怜悯的吁求都指向这一信念；因为它们使我们想起我们都是同类。”

美的愉悦以类似的方式也能将我们的注意力从那些激发我们侵略性的生存意志的对象上转开而将注意力集中于静观的对象，它们无关于激情和欲望。当我们静观一件艺术品时，我们成为一个纯粹的认知主体——与一个意愿着的主体恰恰相反。我们在艺术中，不论是在绘画还是在音乐中，所观察到的都是普遍一般的要素。我们在一幅肖像画中看到的并不是一个特殊的人，而是我们都拥有的人类某些方面的体现。这里叔本华所表达的思想与柏拉图“相”的概念很类似，也表明他受到了印度哲学深深的影响。叔本华的伦理学和美学有着类似的功能，它们都试图将我们的意识从尘世充满了激情的争斗提升到超越意志的水平。在这个水平上，最高的活动是悠闲的静观。

虽然进行了这些借助伦理学和美学来逃脱普遍意志的约束性和引导性力量的尝试，但叔本华并没有在人类中成功地发现一个真正自由的个体意志，他对人类行为主体的最后一言是：“我们个体的行动……决不是自由的……，这样每个个体……确切地讲，除了那些他在那个特定时间所做的事情外，绝对不能做其它任何事情。”

14 功利主义和实证主义

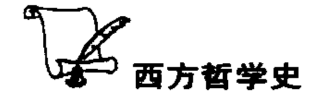
康德、黑格尔和叔本华的观点代表了19世纪哲学回应早先的理性主义者和经验主义者之间的争论所采取的一个方向，就是说，一个唯心主义的方向。按照康德和他的德国对手们的看法，传统理性主义忽视了感性印象形成我们观念的内容这一明显的事实。可是，传统的经验主义者也忽视了塑造我们的经验的我们内在的精神结构。于是，康德和德国唯心主义者们重视心灵在组织经验时所起的核心作用；这种作用事实上是如此具有核心性，以至于唯心主义者们坚持心灵既是我们的感性经验的来源，也是这些经验的塑造者。无论如何，在整个19世纪对待哲学有另外一种处理方式，即不采取这种唯心主义路线的方式。有些哲学家相信，经

验主义者们主要是把真相弄得很精确，而哲学的任务则必须提纯经验主义的方法论。在大不列颠，两位这样的领袖人物就是杰里米·边沁（1748—1832）和约翰·斯图亚特·密尔（1806—1873）。边沁和密尔两人都拒绝我们对知识的探索中的理性直观的作用，相反，他们使整理和评价感性经验的技术精炼化了。他们在这一点上最值得注意的贡献是在伦理学的领域，特别是功利主义的理论。按照这种理论，道德行为就是为最大多数人产生最大的善的行为。在法国，奥古斯特·孔德（1798—1857）在提炼经验主义上做出了类似的努力，并奠定了以实证主义闻名的进路。按照实证主义，我们应当拒绝任何并不依据于直接观察之上的研究。

边　沁

杰里米·边沁和约翰·斯图亚特·密尔的道德和政治观点曾戏剧性地影响了西方哲学的方向。很少有一种思维方式像他们的功利主义理论那样如此完全地吸引了好几代人的想像力。引起他们注意的是这种理论的简单性和使我们中大多数人已经相信的东西——即每个人都追求快乐和幸福——更加坚定的方式。从这一简单的事实中，边沁和密尔证明道德的善包含为最大多数人实现最大量的快乐——以及减少最大量的痛苦的意思。

对道德善的这样一种直截了当的归结不仅具有简单性的优点，而且在边沁和密尔看来具有科学的精密性这种附加的价值。以往的伦理学理论是从上帝的诫命方面，或是从理性的命令方面，或是从实现人的本性的目的方面，或是从听从绝对命令的义务方面，来理解道德善的。这一切所引起的令人烦恼的问题正是关于这些诫命、命令、目的和绝对命令是由什么构成的问题。无论如



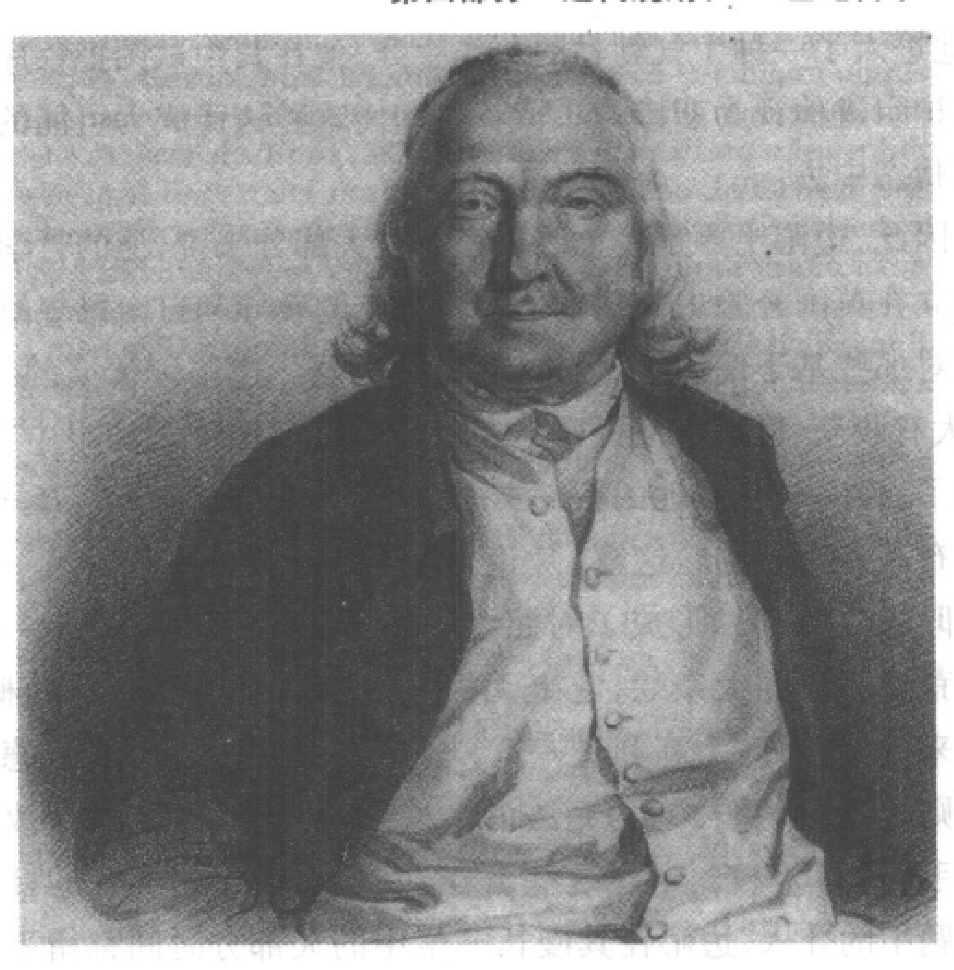
何，功利的原则用每个人都知道的标准即快乐来衡量每个行为。为了避开神学的道德学说和柏拉图、亚里士多德的古典理论以及新近的康德的规范伦理学，边沁和密尔沿着他们自己的同胞英国经验主义者的哲学足迹前进。

霍布斯已经尝试构成一种人性的科学，并且背离了传统的道德思想，转而强调人对自己的快乐的自我关注。休谟也拒绝了传统哲学和神学的纠缠，而围绕个人建立了自己的思想体系，否定人可以像知道普遍的物理学规律一样知道普遍的道德律。在休谟看来，伦理学的全部事业都与我们体验到同情的愉快这种能力有关，这是所有人都分有的一种能力，我们用它来“拨动一根所有人都与之相应和的弦”。因此，边沁和密尔在道德哲学中并没有什么创新，因为他们的先驱者们已经将功利主义的原则以其普遍的形式作了阐明。使边沁和密尔成为最著名的功利主义者的是，他们比其他人更多地在把功利原则和他们时代的许多问题联系起来方面获得了成功。为此目的他们为 19 世纪的英国提供了不仅是道德思想上而且也是实践变革上的哲学基础。

边沁的生平

边沁 1748 年诞生于伦敦汉底奇区红狮街，他很早就表现出异常的智力的苗头。还只有四岁时，他就已经学习了拉丁语法，八岁他就被送到威斯敏斯特学校，他后来说，那里的教育“惨不忍睹”。他 12 岁时进入了牛津的女王学院。度过了没有什么特别乐事的三年——因为他看不惯他的同学们的腐化堕落——他于 1763 年获得了文学士学位并进入了林肯协会（Lincoln's Inn）①，按照他父

① 林肯协会为英国伦敦四个具有律师资格授予权的法律协会之一。——译者注



杰里米·边沁
（科比斯－柏特曼图库）

亲的希望，为法律职业生涯作准备。同年他回到牛津，这将成为他智力生活中的决定性的经验之一，因为他去听了威廉·布莱克斯通的法律讲座。造成这样一件如此重要的事件的是，当他全神贯注地倾听这些讲座时，他说他“直接觉察到布莱克斯通重视自然权利这一谬见”，而这一经验使他自己的法律理论定型化了，他在这一理论中拒绝了作为“夸夸其谈的胡说”的“自然权利”的理论。他于1776年获得文学硕士学位，并且又返回到伦敦，但他在法律职业方面从来没有发挥过任何影响，并且决定不做一名律师。相

反，他进入了一种生气勃勃的写作生涯，他在其中试图把秩序和道德辩护引进他视为悲惨的法律状态和使这种法律成为可能的社会现实状态中去。

因此，边沁主要是一个改革家。就大部分来说，他的哲学方向是建立在英国经验主义基础上的。洛克的教导和自由思想给了边沁反对那些基于偏见的观念以有力的武器。边沁读休谟的《人性论》大有收获，以至于他说这本书从他看待道德哲学的眼中"就像去掉了翳障一样"。他的第一本书《政府片论》出版于 1776 年，是抨击布莱克斯通的。这篇《片论》也与发表于同一年的另一篇文献，即《独立宣言》，形成了对照。边沁认为《独立宣言》是一篇混乱而荒唐的语词大杂烩，它毫无根据地预设了自然权利的概念。他后来的作品有《为高利贷一辩》(1787)，他的著名的《道德和立法原则导论》(1789)，《为宪法请愿》(1803)，和《关于议会改革的问答手册》(1809)。通过这些著作，以及他个人在当时的社会政治问题中的介入，边沁在其漫长一生中的大部分时间都留下了一个强有力的公众形象，直到他 1832 年 84 岁时逝世。

功利原则

边沁以这句古代名言开始他的《道德和立法原则导论》："自然把人类置于两个最高主人的统治之下：痛苦和快乐。只有它们才能够指出什么是我们应当做的，也才能规定什么是我们将要做的。"对快乐和痛苦的服从是我们大家都承认的一个事实，我们寻求快乐和力图避免痛苦也是一个事实。然后他提出了他的功利原则，就是说，"这条原则无论赞成或反对任何行为，所依据的都是表现出来的可能增长或减少……幸福的倾向。"边沁意识到他并没有证明幸福是"善"或"权利"的基础，但这并不是一个疏忽。他

认为，功利原则的全部本性毋宁在于，一个人不可能推演这种原则的合法性："它能容许任何证明么？看来它不能，因为这个被用来证明每个其它东西的原则自身不可能被证明；一个证明的链条必须在某个地方有它的开端。给出这样一个证明既是不可能的又是不必要的。"

但如果说边沁不能够证明功利原则的合法性，那么他倒觉得他至少可以拒绝那些所谓的"更高的"理论。在边沁看来，这些理论要么简化了功利原则，否则就是贬低了这个原则，因为它们不具有清晰的意义并且不能贯彻到底。作为例子，边沁举出了社会契约论及它对我们服从法律的义务的解释。在这里首先一个困难就是要确定，是否永远都有这样一个契约或协定。其次，甚至契约论本身也依赖于功利原则，因为它实际上是说，最大多数人的最大幸福只有当我们服从法律时才能达到。当另外有人说善是由我们的道德感，或知性，或健全理性，或上帝意志的神学原则所决定的，情况也是一样。边沁说，所有这些都是相互类似的，并且都可以被归结到功利原则。例如，"神学原则把每件事都归之于上帝的高兴。但什么是上帝的高兴？上帝没有，而且显然现在还没有告诉我们或写给我们看。那么我们怎么能够知道他高兴的是什么呢？通过观察什么是我们自己的高兴，并且判断这就是他的高兴。"因此，只有快乐和痛苦给了我们实在的行为评价。在私人的和公共的生活中，分析到最后，我们大家关心的都是幸福的最大化。

约束　正如快乐和痛苦提供了行为的评价，同样，它们也构成了我们行动的原因。边沁区分了快乐和痛苦得以产生的四个根源，并且他证明这些根源就是我们的行动的原因，称之为约束。一个约束就是提供控制力量给行为规则或法律的东西，他把这四种约束称之为物理的、政治的、道德的和宗教的约束。他对它们解释如

下：

> 一个人的财产和容貌毁于火灾。如果这事发生在他身上是由于被称为偶然的事故，这就是一场灾难；如果是由于他自己的不小心（例如由于他忘了熄灭他的蜡烛），这就可以称作物理约束的惩罚；如果这事发生在他身上是由于政治地方法官的判决，就是属于政治约束的惩罚；就是说，凡是通常被称作一种惩罚的东西，如果是因为缺少任何帮助，因为他的邻居由于有些厌恶他的道德品质而拒绝给他帮助，这就是种道德约束的惩罚；如果是由于上帝生气而直接采取的行动，表明是因为他所犯下的某种罪恶……那就是一种宗教约束的惩罚。

于是，在所有这些领域内，行动的原因都是痛苦的预兆。在公共生活中，立法者懂得人们只有在一定的行动有某种与他们相关的清楚的约束时，才会感到有做这种行动的义务。这种约束当公民违背立法者所规定的行为模式时是由痛苦的某种形式构成的。因此，立法者的首脑关心的是必须决定什么样的行为模式会有利于增长社会的幸福，而什么样的约束会最有可能带来这种增长。所以边沁的约束概念给义务一词提供了具体的含义。因为义务现在并不意味着某种不明确的责任，而是意味着当一个人不服从道德和法律的规则时所预料的痛苦。康德认为一个行为的道德性依据的是拥有正确的动机而不是行为的结果。边沁却采取了对立的立场，认为道德性直接依赖于结果。他承认有些动机是比其他的动机更有可能增进幸福的。但仍然是快乐而不是动机使行动带上了道德的性质。此外，边沁采取了这种立场：一般说来法律只能惩罚那些现实地带来痛苦的人，无论他们的动机是什么。边沁相信道德与法律的义务在这点上以前是相似的，在这两种情况下行动的外部结果都要比隐藏在其后面的动机更重要。

苦乐计算　每个个体和每个立法者所考虑的都是避苦和趋乐。但快乐和痛苦相互不同,因而有不同的价值。以一种数学的精密性的尝试,边沁谈到快乐和痛苦的单位——或者他称之为份额。他建议在我们行动以前,我们应当计算一下这些份额的值。它们的值就自身来看将是大还是小,在边沁看来取决于快乐的强烈性、持久性、可靠性,以及它的临近。如果我们不只是就快乐本身来考虑它,而是考虑它导致什么结果的话,我们就必须计算另外的情况。这些情况包括快乐的多产性,或它的有更多快乐伴随而来的机会,以及它的纯粹性,或快乐将会有某种痛苦伴随而来的机会。第七种情况就是快乐的广泛性,就是说,它所扩展到或由这一行动所影响到的人数。

在边沁看来,我们"一方面在计算一切快乐的总值,另一方面在计算一切痛苦的总值。如果在快乐方面有结余,这种结余就会给行为带来好的趋向,……如果在痛苦方面有结余,这就会带来坏的趋向。"这种计算表明,边沁主要感兴趣的是快乐的量的方面。我们是否真的在进行这样一种计算,这是边沁预料到的一个问题,他的回答是:

> 有些人也许会……把从事于这些规则的调校完全看作是浪费劳动:因为他们会说,粗俗无知的人永远也不会为各种法则而烦恼,而激情也从不计算。但无知的危害可以矫正:并且……当痛苦和快乐这样重要的问题处于千钧一发时,如果这种痛苦和快乐达到最高程度的话,谁还不会去计算一番呢?人们实际上在计算,有些是不带精确性的,而有些较为精确:但一切人都计算。

法律和惩罚

边沁在法律和惩罚的关系中对功利主义原则作了一个特别令人印象深刻的运用。既然立法者的作用是阻止一些行为并鼓励另一些行为,我们将怎样把这些应当被阻止的行为归于一类以和那些应当被鼓励的行为相对照呢?

法律的目的 边沁的立法方式是首先测量"一个行为的损害",这种损害在于后果,在于由行为所造成的痛苦和危害,而这种产生危害的行为必须被阻止。边沁说,立法者所关心的既有原生的危害也有次生的危害。强盗把危害加在受害者身上,受害者失去了自己的财物,这就是原生的危害的例子。但抢劫造成了次生的危害,因为成功的抢劫传递了一个信息:盗窃是容易的。这种暗示是危害性的,因为它们削弱了对财产的尊重,而财产就成了更不安全的了。从立法者的这种观点看来,次生的危害往往还比原生的危害更重要。因为,还是举抢劫的例子,对受害者来说实际的损失也许比起整个社会在稳定和安全上的损失来就不是很值得重视的了。

法律所考虑的是增长社会的总体幸福,而且它必须通过阻止那些可能产生危害性结果的行为来做到这一点。一个犯罪行为按照定义就是一个明显有损于社会幸福的行为。大多数情况下,政府会通过惩罚那些干出了被功利原则明确测定为有危害的违法行为的人,来完成自己促进社会幸福的职责。边沁认为政府在决定何种行为应被看作"违法行为"时只应当运用功利原则。如果他们这样做了,那么他那个时代的许多非法的行为就都会由此而变成只不过是私人道德问题了。所以功利主义的作用在于要求对行为重新进行分类,以确定什么是或者不是适合于由政府来规范的东西。此外,功利原则给边沁提供了一个新的和简单的惩罚理论——一个他认为不仅能够比旧的理论更容易地合法化,而且能



够远为有效地达到惩罚的目的的理论。

惩罚　边沁写道："一切惩罚在本身都是危害"，因为它使人遭受损失和痛苦。同时，"一切法律共同拥有的目的是增进社会的总体幸福。"如果我们要从功利的观点证明惩罚是合法的，我们就必须表明由惩罚招致的痛苦必然会以某种方式阻止某些更大的痛苦。因此惩罚必须是在达到某种更大的总体幸福上"有用"的，而如果它的效果只是徒然增加对这个社会的更多的痛苦单位或份额，它就不具有合法性。功利原则将明确要求排除纯粹的"果报"或报复，因为没有什么有用的目的是靠在社会所遭受的整个损失上再徒然加上更多的痛苦来维持的。这并不是说功利主义拒绝惩罚。这只是意味着功利原则特别在边沁手中要求重新讨论为什么社会要惩罚罪犯的问题。

在边沁看来，惩罚在四种特殊情况下是不应当判处的。(1)如果惩罚是无根据的，它就不应当被判处。例如这种情况：如果一种冒犯行为同意赔偿，而对这种赔偿即将兑现又有现实的保证的话。(2)如果惩罚是无效的，它也不应当被判处。这里的情况是，当惩罚不能够防止一种损害行为时，又如一场诉讼已经判定但还没有宣布时。惩罚在包括未成年人、精神病人或醉汉的场合下也是不应当判处的。(3)如果惩罚是没有益处的和花费太大的时，也不应当判处，"这时它造成的损害会比阻止它所带来的损害更大。"(4)最后，如果这是不必要的，也不应当判处惩罚，"这时损害也许会被阻止，或者自行停止，但却不是以更便宜的价格做到的。"这就是"在责任问题上的有害原则广为传播的情况下"的特殊情况，因为在这些情况下说服比强迫要更有效果。

一个特定的行为是否应当留给私人伦理而不是成为立法的对象，这个问题边沁仅仅凭借援引功利原则就作出了回答。如果卷

入到全部立法程序和惩罚机关中去所造成的损失比好处还多的话,这个问题就应当留给私人伦理处理。他确信,试图规范两性关系上的非道德将是特别无益的,因为这将需要复杂的监督。这种情况也适用于这样一些违规行为,如"忘恩负义和粗野,在这里定义是如此地模糊,以至于法官不可能有把握地担当起惩罚的权力。"我们自己对自己怀有的责任很难成为法律和惩罚所关注的事,我们更不必被强迫去乐善好施,虽然我们可能有义务在某些场合下对失败者加以援救。但法律主要关心的是鼓励那些可能导致社会最大幸福的行为。于是就有对惩罚的一种合法性辩护,这就是通过惩罚,最大多数人的最大的好处就最有效地得到了保障。

除了为惩罚提供一个理由外,功利原则也给我们提供了惩罚应由什么来构成的一些线索。边沁考虑到"惩罚和违法行为之间的比例"而描述了惩罚的每个单位或份额的适当性质。为此目的他提出了如下规则。(1)惩罚必须足够大,超过罪犯可能由他的罪行中所获得的好处。(2)罪行越大,惩罚也越大:两种罪行发生竞争时,对较大罪行的惩罚必须足以导致一个人宁可选择较小的罪行。(3)惩罚应当是灵活的和适应性强的,以适合各种特殊情况,虽然每个罪犯为同一罪行将得到同样的惩罚。(4)惩罚的总和永远不应大于使之生效所需要的最小量。(5)一个罪犯越是不容易被抓住,惩罚就应当越大。(6)如果一个罪行是习惯性的,惩罚就必须不仅是超过这一直接罪行的所获,而且也超过那些未被发现的罪行的所获。这些规则导致边沁作出结论说,惩罚应当是灵活的以适合具体的情况。它应当是稳定的以便使类似的罪行遭受同样的痛苦。它应当是可通约的以便对不同种类的罪的惩罚是合乎比例的。它应当是表达出特征的以便给潜在罪犯的想像力留下深刻印象。惩罚应当是便宜的以便不要超支。惩罚应当是为了

改过自新的以便纠正错误行为。惩罚应当是解除反抗能力的以便威慑今后的罪犯。惩罚应当是对受害者作出赔偿的,以便不要带来新的问题。惩罚应当有民众的接受,并且可以为了充分的理由而作出赦免。

边沁的激进主义

边沁敏锐地发现英国的法律和一般社会结构的诸要素并不适合于功利原则所提出的要求。他想要立法程序以星体服从万有引力的同样一种实践上的严格性按照功利原则来操作。就是说,他希望在系统思维的概念上增加系统行动的概念。所以凡是在他发现在现实的法律与社会秩序这一方与功利原则那一方不一致的地方,他都强烈地要求改革。他把这个法律体系中的大部分恶都追溯到那些法官,他指控说,这些法官"制定了普遍的法律。你知道他们怎么制定的吗?就像一个人给他的狗立法一样。如果你的狗做任何你想阻止它做的事,你就等着它做出来然后打它……这就是法官们为你和我立法的方式。"在揭露了一个接一个可怕的恶行之后,边沁积极地尝试改革这些恶行,并且为此目的组织了一个以"哲学激进主义"而知名的有类似思想的功利主义者小组。

边沁为了功利主义原则的遭到破坏而谴责当时的贵族社会。为什么社会的恶行和法律系统的恶行甚至在他推演出能够产生出"最大多数人的最大幸福"的那种确定的新的行为模式之后还存留着呢?他所想到的回答是,这些掌握权力的人不想去追求"最大多数人的最大幸福"。统治者考虑更多的是他们自己的利益。无论如何,从功利的角度看,每当这些掌权的人只代表一个阶级或一小群人时,他们自己的利益就会与政府的正当目的发生冲突。解决这种冲突的方式是必须把政府交到人民的手中。如果在统治

者和被统治者之间有同一性，他们的利益也就会是相同的，而最大多数人的最大幸福也就有了保障。这种利益的同一性从其定义来说就不可能在君主制下取得。君主在他自己的利益范围内行事，或者在最好的情况下也是以围绕着他而聚集起来的一个特殊阶级的幸福为目标。而在民主制中，最大多数人的最大幸福是最容易得到实现的，因为统治者就是人民，而人民的代表是恰恰因为他们允诺为最大的利益服务才被选出来的。在边沁看来，功利原则的应用明确要求拒绝君主制连同其一切必然的后果。就是说，他的国家应当去掉国王、王室和被任命的教会。代替它们，这个国家需要的是按照美国的模式建立一个民主秩序。因为"所有的政府都是一个巨大的恶"，其唯一的合法性辩护是，必须运用恶以便防止或排除某种更大的恶。

约翰·斯图亚特·密尔

约翰·斯图亚特·密尔[①]生于1806年，在他3至14岁时，他成了他父亲詹姆斯·密尔利用来进行严格的"教育实验"的对象。他的个人教育如此集中于古典文学、语言和历史，以至于"通过我的父亲花在我身上的这种训练，我完全可以说，我在出发点上就领先于我的同时代人四分之一世纪。"但这种高强度的学习不仅强调记忆力，而且也强调批判和分析的思维，让年轻的密尔付出了代价，使他在20岁时就患上了"神经麻痹症"。他把他身体垮掉的原因归咎于过分强调分析而没有感情上的平衡发展。他相信他的一般交往圈子里到处都表现出对情感的过低的评价，他指出边沁

① John Stuart Mill，旧译作"穆勒"，今改译作"密尔"。——译者注

自己以前就常说“所有的诗都是颠倒黑白”。然而，“分析的习惯有种磨灭情感的倾向，……于是就像我对自己说的那样，我停泊在我的航行的出发地，有装备精良的船和舵，但是没有帆。”他最后转向了这样一些作家，如柯勒律治、卡莱尔和华滋华斯，他们如此深深地打动了他的思想，以至于他后来说：“情感的培养成了我的伦理学和哲学信条中的基本观点之一。”他与哈里·泰勒（1807—1858）有一段漫长的罗曼史，她是一位凭自己的能力而得到公认的哲学家。这段罗曼史从他25岁开始，并且后来导致了他们结婚。这件事更进一步坚定了他对于情感在人的各种机能中的作用的高度评价。他的著作成果也反映了他在人的各种机能的广阔范围内维持一种平衡的尝试，从严格的《逻辑体系》（1843）开始，包括《政治经济学原理》（1848）、《论自由》（1859）、《论代议制政府》（1861）、《论功利主义》（1861），他的《自传》和《关于宗教的三篇论文》，它们是在他1873年67岁逝世以后才出版的。

密尔是功利主义的一个最强有力的辩护者。他的父亲就与边沁的哲学理论有密切的关系。后来，密尔在他的《自传》中写道：“我父亲的观点给边沁主义或功利主义的宣传带来了鲜明的特点。”他父亲的观念经过各种不同的途径汇入了19世纪初的英国思想，其中的一条途径，密尔说，“就是我这个唯一直接由他的教导形成起来的头脑，通过我而施加给各种各样的年轻人以重要的影响。”约翰·斯图亚特·密尔不仅分享了他父亲的观念，而且通过他父亲而接触到当时一些领袖人物的思想。他结识了并拜访过政治经济学家李嘉图，但“我见得更多的是边沁先生，这是由于在他和我父亲之间有密切的交往关系。”密尔还说：“我的父亲在任何重要的标准上都是第一个彻头彻尾理解了，并且大体上采纳了边沁有关伦理学、政府和法律的主要看法的英国人。”当小密尔读

到边沁的有关法律和行政管理的基本著作《道德和立法原则导论》时,"这是对我的精神发展中的观点的一次转向"。给他印象最深的东西就是边沁的"最大幸福原则",它使得从自然法、健全理性、道德感或是自然的矫正这样一些概念中推论出道德和立法的任何尝试都成为不必要了。密尔说,当他读边沁时,"一种感觉扑面而来,一切以往的道德学家都被抛到后面去了,而这里实际上是一个思想的新纪元的开端。"在读完边沁的书后,他成为了一个新人,因为"像边沁所理解的那种'功利原则'……给了我有关事物的概念一个统一性。于是我就有了一些见解,一个信念,一个学说,一种哲学,以及在这个词的最好意义上,有了一种宗教;它们的反复灌输和传播可以使这个原则成为生活的外部目的。"边沁去世时密尔才 26 岁,但他已经发展了他自己对功利主义的某种确信——这种确信将把他的处理方式与边沁的方式明显地区分开来。

密尔的功利主义观点

密尔写作他的著名的《论功利主义》一书的意图是要捍卫他从他的父亲和边沁那里学习来的功利性原则,然而,在他的辩护过程中,他却使他的理论发生了一个重要的变形,以至于他的功利主义观点结果在好几方面与边沁的观点有了不同。他关于功利性的定义是完全坚持了边沁所教导的,密尔写道:

> 这个被作为道德效用之基础的信念或最大幸福的原则认为,行为只有与它们有利于促进幸福的倾向相称时才是正确的,而与它们导致违背幸福的倾向相一致时就是错误的。在"幸福"中预示着快乐,而缺少幸福则是痛苦;在"不幸"中预示着痛苦,而去掉不幸则是快乐。

但尽管他从边沁的同一个一般观念出发,特别是把幸福与快



乐联系起来,但密尔马上就采取了一种不同的处理方式。

性质的而不是数量的处理方式　边沁说各种快乐只是在它们的数量上有区别;就是说,行为的不同方式产生出快乐的不同的量。他也说过:"儿童游戏和诗一样的好",他的意思是说唯一的善的标准就是一个行为所产生的快乐的数量。这就将导致这样一种计算,即一切类型的行为在产生同样数量的快乐时都将是同样的善,而不论这种行为是"儿童游戏"还是诗的享受。边沁是如此投身于对快乐的这种单纯量的测定,就像他对一个行动的道德性的主要检验那样,他甚至提出"应当有一种道德的温度计。"正如温度计测量温度的差别一样,"道德的温度计"也能够测量幸福和不幸的程度。这种类比暴露出边沁全部的重点都摆在他在处理善和快乐时的量的方面了。因为正如不论是煤、木柴还是石油的燃烧都能够达到同样的温度一样,通过游戏、诗歌或其它类型的行为也能达到同样数量的快乐。在边沁看来,善与行为的任何特殊的种类无关,而只与快乐在以"计算"来测量时的量有关。不可避免地,功利主义者受到了道德相对主义的指责,功利主义者被认为在有关什么是善的每个人主观看法的偏向中拒绝一切道德绝对性。密尔试图在这些指控面前为功利主义辩护,但在这种辩护的过程中他滑向了不同于边沁的关于快乐的量的处理方式的立场,而代之以质的处理方式。

边沁是说"儿童游戏和诗一样的好",而密尔却说他"宁要苏格拉底的不满而不要傻瓜的满足",或者说"一个人的不满比一头猪的满足更好。"密尔认为,快乐是在种类或性质上、而不仅仅在量上相互不同的。他采取了古代的伊壁鸠鲁派的立场,伊壁鸠鲁派也因为他们"堕落"到强调一切行为的目的在于快乐而遭到谴责。伊壁鸠鲁派回答人们的指责说,他们的确使人性的概念降低



约翰·斯图亚特·密尔
（伦敦国家雕像馆）

了，因为他们假定人能拥有的快乐只能是那些下流坯能够拥有的快乐。但密尔说，这一假定明显是错误的，因为“人类有能力把自己提升得比动物的欲望更高，并且一旦意识到这一点，他们就不把任何不包含他们的满意的东西看作幸福的了。”

智性和想像力的快乐比单纯感觉的快乐具有更高的价值。虽然密尔最初发挥他的更高快乐的思想是回应对功利主义的批判的，他对更高快乐的关注却导致了他对边沁的功利性观点的全部基础持批判态度。他说：“认为对快乐的估计应当仅仅依赖于量

……这将是荒谬的。”在密尔看来,当我们在各种快乐之间进行选择时,由一个行动所产生的快乐的单纯的量只是第二重要的。例如,想像一下,一个人了解到一种特殊的智性的快乐和一种特殊的感性的快乐。如果他宁可要智性的快乐,那么这就表明了他的优越性。这在特定情况下,甚至当他知道智性的快乐是“伴随着更大量的不满的,他也不会因为人性所能够感到的其它快乐的任何量而放弃它,这时我们就证明我们把一种性质上的优越归之于这个优先的享受,直到超出量以至于在比较中由于不值一提而放弃量,这是做得对的。”

密尔认为,快乐的质的方面,正如边沁把自己的全部重点都置于其上的量的要素一样,也同样是一个事实。密尔甚至通过把各种快乐之间质的区别的基础建立在人性结构中而进一步远离了边沁,由此而把注意力集中在人的某些机能上,这些机能的全部运用就是真正幸福的标准,并因而是善的标准。对于这点密尔说:

> 很少人性被造物会为了指望对兽性的快乐得到最完全的允诺而同意被变成任何更低级的动物的;没有任何具有理智的人会同意成为一件工具,没有任何受过教育的人愿意是一个蠢材,没有任何有情感有良心的人会是自私自利的和卑鄙无耻的,即使他们可能会被说服,以为工具、笨蛋或无赖对自己的命运有比他们所感到的更多的满足也罢。

照密尔看来,快乐不应当从其量来估价,而应当从其质来估价。无论如何,密尔关于质的快乐的观点向快乐原则的全部概念提出了一个重要的问题。如果我们必须从其质的方面来估价快乐,那么快乐本身就不再是道德的标准了。就是说,如果唯有我们的高级机能的全部运用可以把我们引向真正的幸福,行动中的善的标准就与快乐没有关系,而只与我们人性机能的实现有关。密尔是否

意识到这个问题的全部后果，这一点尚不清楚。无论如何，他试图超越单纯量的享乐主义而达到质的享乐主义，在其中生命的道德价值被建立在我们更高机能的更高快乐的基础上了。所以，如果苏格拉底的不满足比猪的满足更好的话，道德就是与我们在过着真正生活的人那里而不是在我们所经验到的快乐的量那里所发现的幸福成比例的。所以，更高的幸福就是一切人类生活的目的，生活就是“尽可能远地避开痛苦，而且尽可能丰富地享受快乐。”

密尔对边沁的背离　密尔对功利主义的看法以三种关键的方式与边沁的看法区别开来。首先，把幸福的更高的质提升到单纯快乐的量之上，密尔借此拒绝了边沁有关快乐和痛苦可以计算或测量的核心假设。边沁把他的苦乐计算建立在单纯量的考虑之上，认为快乐可以按照其持续性、强度或广度来测量。然而，密尔却认为没有什么办法可以测量快乐的量或质。任何时候我们都必须在两个快乐之间作一个选择，只有当我们经验到了两种可能性时我们才能够表示自己聪明的选择。密尔问道：“在两种痛苦中确定何者是最严重的，或在两种快乐的感觉中何者是最强烈的，这种确定是什么意思，难道不是那些对两者都很熟悉的人的一般[感觉]吗？……决定一种具体的快乐是否值得以一种具体的痛苦为代价来换取，这种决定是什么，难道不是对这种经验的感觉和评价吗?”取代了计算，人们只是表示一种偏爱，而排除了这种偏爱的态度，“任何地方都没有另外的裁判。”

密尔理论的第二个差别包括，我们应当现实地考虑功利主义的指导方向。边沁似乎认为，对于我们所进行的每个行动，我们都应当考虑它是否会产生幸福对于不幸福的一个最大的余额。然而这可能会变得冗长乏味，而如果我们停下来计算我们的各种行动的后果的话，我们的生活将蹒跚不前。但在密尔看来，我们很少需

要考虑我们特殊行动的后果。相反,我们应该按照一般的道德规则来过我们的生活,例如反对杀人、偷盗、说谎之类。我们可以一直相信这些规则,在人类文明的整个过程中,人们都在不断地尝试用这些规则去确定如果我们遵守它们我们是否会促进一般幸福。我们只是偶然在遵守这些经过考验的真实的道德规则时碰到问题。例如,如果我很穷而我的家庭在挨饿,我也许会想去从附近的商店偷一块面包。我在两条道德规则之间被撕扯着:(1)养活我的家庭;(2)勿偷盗。在这种情况下我们通过确定哪种行动方向会带来最多的幸福来解决这一冲突。

边沁和密尔之间的第三种差别包括在论及人的自私心时的看待方式。边沁简单地假定我们应当选择那些能为我们产生最大量的快乐的行动。他还假定我们当然应当帮助别人获得幸福,因为以这种方式我们也会使自己的幸福得到保证。密尔接受了这一观点,但补充说,我们也许可以靠各种各样的社会设施来帮助扩大我们关心他人的水平:

> 功利性将会嘱咐说,第一,法律和各种社会规章应当把每个个人的幸福……或利益尽可能紧密地置于与整体利益的和谐中;其次,以如此巨大的力量加在人的特性之上的教育和评价应当这样来运用那种力量,即在每个个人的心中建立一种在他自己的幸福和整体的善之间的不可取消的联盟……以至于对促进普遍的善的一个直接的冲动在每个个体中就有可能是行动的习惯性动机之一。

证明功利主义和加强功利主义 密尔在道德责任和选择问题上所遇到的困难没有什么地方比当他提出要给功利主义提供“证明”时更明显的了。我们如何能够证明幸福就是人类生活和行为的真正的合乎需要的目的呢?密尔回答说:“唯一能够被提供出来证

明一个对象是可看见的那个证据就是，人们亲眼看见了它。唯一证明一个声音是可听见的证据是，人们听到了它；我们经验的其它来源亦是如此。以类似的方式，我领悟到，有可能导致任何事物是合乎需要的之唯一迹象在于，人们现实地需要它。”因此，除了说“每个人在他相信这是可达到的那个范围内需要他自己的幸福”这个理由外，我们不能提供任何理由说明为什么一般的幸福是合乎需要的。

在对这个证明功利主义的问题作补充说明时，密尔也讨论了我们如何能够加强这种道德确信。他指出既有外部的“认可”或动机也有内部的“认可”或动机。外部的认可原则上包括了其他人在我追求普遍的幸福时对我的赞同以及在我相反地引起了不幸时对我的不赞同。但在密尔看来最重要的动机是内部的，它包括当我违背对于作为整体的社会的责任感时的一种有罪感。我们如何发展这种责任感？密尔认为它最初是通过教育形成的，如通过我们的双亲、老师、教会和同伴的群体。用密尔的话说，它“来源于同情心，来源于爱，而更来源于恐惧；来源于一切宗教情感的形式，来源于对童年时代和我们过去一切生活的回忆；来源于自尊，即对他人尊重的需要，偶尔甚至还来源于自卑。”如果教养适当的话，我们所有的人都会怀有对他人的一种强烈的责任感，这将是我们非常难以抗拒的。

自由

密尔正如边沁一样十分关心社会问题。最大幸福原则导致一切功利主义者去考虑个人和政府应当如何相处。边沁把全部的信念放在对作为社会的恶的救治的民主制上，因为在民主制中人民既被统治也是统治者。但密尔并不具有对民主制的这种无保留的

信念。虽然密尔承认民主制是最好的政府形式，他却在他的《论自由》一书中表明了在民主制中固有的某些危险。主要是，他警告说，多数人的意志对少数人进行压制是完全有可能的。此外，民主制具有一种意见的专制，这与压制一样地危险。因此，甚至在民主制中也有必要设立防护机制来对付那些可能会否定个人自由的力量。在这方面，密尔拒绝了边沁要把社会的恶清除干净的改革要求。他特别关注的焦点在于通过对政府行为设立限制来保护自由。

密尔认为，“人类不论是个人还是集体都有理由去追求的唯一目的，在他们中的任何人的行动自由受到妨碍时，就是自保。权力能够在一个文明社会中正当地违背其意志而施行于任何一个人身上的这个唯一的目的，就是必须防止对别人的侵害。”当然，这里政府有一个合法的作用，但也有使政府不应干预自己的那些主体的三个条件。第一，当私人个体的行动能够做得更好时，政府不应干预。第二，虽然政府有可能比私人个体做出更好的行动，但为了个体的发展和教育而让个体去做这件事是合乎需要的，这时政府不应干预。第三，当有太多的权力会不必要地在政府身上增长这种危险时，政府不应干预。因此，密尔对自由的论证就是对个体性的论证。让个体按照他们自己的方式去追求他们的幸福吧。甚至在观念的领域，我们也必须自由地表达我们的思想和信念，因为在把机会提供给对谬误的反驳时，真理被发现得最快。密尔所持的立场是：“一种意见因为在每个与之争辩的机会中它都未遇到反驳于是就推定它是真的，与由于企图不容许对它作反驳就假定它的真实性，这两者之间是有极大的不同的。”然而他假定，重要的是真理被知道了。当密尔考虑人的存在的理想目标时，他问道：“关于人类事务的任何一个条件，有什么比把人类自身带到更贴近他们所可能的最好的事情去这个条件更好呢？然而，难道它就

是政府的把人造就成他们所可能的最好的事物的这种机能吗?”他深深地厌恶极权主义的政府,虽然他生得太早,不能看到这种政府在20世纪最丑陋的表现。

密尔的立场中最值得注意的部分就是我们现在称之为“密尔的自由原理”的东西:

> 权力能够在一个文明社会中正当地违背其意志而施行于任何一个人身上的这个唯一的目的,就是必须防止对别人的侵害。他自己的善,不论是物质上的还是道德上的,都不是一个充分的理由。……唯有任何一个人行动中的那个他有义务为社会做的部分,才是涉及到他人的部分。在仅仅涉及到他自己的那部分中,他的独立性按照法律来说是绝对的。在他自己身上,在他自己的身体和心灵上,个体性是至高无上的。

密尔在这里说的是,当我们的行动侵害了别人时,政府就可以有权强制我们,而不是当我们的行动仅仅侵害了我们自己时。所以,我们可以自由地从事那些危险的活动,甚至让我们的生命去冒险。

孔　德

孔德的生平和时代

虽然奥古斯特·孔德被称之为实证哲学的奠基人,他却并没有发现这一理论,因为如约翰·斯图亚特·密尔所说的,“实证主义是这个时代的公共财产。”孔德学习的那个时代和地方是以思想界的混乱和社会的不稳定为其特色的。他1798年生于蒙特佩里,曾就读于综合技术学校,并有些年为著名的社会主义者圣·西门当秘书。在他20出头时他出版了一套丛书,其中最有名的是他的《实证的政治学体系》(1824)。这本书当它写出来时是他的更



奥古斯特·孔德

（科比斯－柏特曼图库）

大一部著作《实证哲学教程》的一个初期大纲，后一著作是以多卷本写成于1830—1842年之间。他承认在他的早期思想和后期思想之间有这样一个鲜明的对照，宣称他在自己经历的早期阶段是

一个亚里士多德——就是说，更加理性化——而在后期则是一个圣·保罗——就是说，更加情感化。他后期的一些观点是有些独特的，甚至导致了嘲笑。他指责大学学者严重的专门化，因为他们拒绝给他提供科学史的教职。靠实证主义朋友们的捐助为生，他在巴黎一间只隔索邦大学所在地很近距离的小房子里继续他的写作，现在这个大学已竖立了他的雕像。从这种贫困的生活环境中产生了孔德的另外几本主要著作，他的第二本《实证的政治学体系》(1851 - 1854)、《实证主义者手册》(1852)和《主观的综合》(1856)。在他能够完成他计划中的关于伦理学、实证的工业组织的学说的系列丛书以及另外几本哲学著作之前，他于 1857 年当他 59 岁时就去世了。

孔德的主要目标是社会的整体性的改组。但他确信这个实践性的目标要求重建或至少是改革当时的思想界的倾向。因为他看到这样一种情况，自从伽利略和牛顿的发现以来就展露出来了的科学革命已经不能充分融合于其它领域，尤其是社会、政治、道德和宗教思想领域。法兰西科学的成就已经出类拔萃，包括安培①和菲涅尔②在物理学中、谢弗勒尔③和杜马④在化学中、马让迪⑤

① 安培(Ampère, Andrè Marie, 1775 - 1836)法国物理学家，首创电磁理论，制定了“安培定律”。——译者注

② 菲涅尔(Fresnel, Augustin Jean, 1788—1827)，法国物理学家。——译者注

③ 谢弗勒尔(Chevreul, Michal Eeugène, 1786—1889)，法国化学家。——译者注

④ 杜马(Dumas, Jean Baptiste Andrè, 1800—1884)，法国化学家。——译者注

⑤ 马让迪(Magendie, François, 1783—1855)，法国医生，神经病学家。——译者注

在生理学中、以及拉马克[1]、圣提雷尔[2]和居维叶[3]在生物学和动物学中的成果。令人对他们的成果肃然起敬的是，他们的发现能够用来解答日常生活中的诸多问题。这导致了医学和外科学中的新方法，并且使新的工业技术和运输工具成为可能。从自己的惊人成就中获得了权力感的科学向另外的思维方式提出了挑战，这些思维方式在它们的领域中是不能与这些成果同日而语的。一系列相关问题表现得更为尖锐。这些问题包括科学和宗教的关系问题，关于意志自由问题，关于形而上学的价值问题，以及发现客观的道德标准的可能性问题。

这也是这样一个时代，这时法国哲学的状况既受到内部政治事件的影响，也受到外部思想学说的影响。主要的内部事件就是法国革命，它无论对于圣西门还是对于孔德来说都是一个社会无政府主义的戏剧性榜样。由于革命的后果，法国思想家们形成了各种不同的社会理论。有些理论是强烈反对革命的，坚持认为革命包含权力的争夺，其结果是破坏合法的权力及政府和教会的权威。这一结果只能是进一步摧毁家庭和私有财产的体制。另一些理论家认为社会依赖于对作为社会契约的表达的政府管理的一致同意。除了这些内部的思想分歧之外，哲学和其它领域相比也变得逐渐重要起来。这些哲学不仅涉及到社会哲学，而且也以激发出生气勃勃的争论氛围的方式探讨了认识论和形而上学。法国人

---

① 拉马克(Lamarck, Jean Baptiste, 1744—1829)，法国生物学家，进化论的最早提出者。——译者注

② 圣提雷尔(Saint - Hilaire, Etienne Geoffroy, 1772—1844)，法国动物学家、解剖学家。——译者注

③ 居维叶(Cuvier, Baron Georges, 1769—1832)，法国动物学家，创立古生物学和比较解剖学。——译者注

现在阅读的是如此各不相同的作家，如康德、黑格尔、费希特、谢林、斯特劳斯、费尔巴哈和歌德。唯物主义、唯心主义和新形而上学体系的辩护士们都列入了这个名单，关于人性、绝对和进步的夸张的理论也被提了出来。

为了克服政治的无政府主义和思想的无政府主义，孔德试图通过发展一种社会科学即实证主义来改革社会和哲学。孔德的问题是，当神学的信仰不再被作为政治权威的支柱来接受时，如何能够保持社会的统一。孔德相信一种暴力的专制在信仰不再被共同坚守，思想的无政府主义造成了社会的无政府主义时，就会产生出来。没有任何一种反对专制的通常的论据在孔德看来是令人满意的。针对那些力图恢复像革命前的那种世俗权力和宗教权力的原先的平衡的人，孔德反驳道：使历史前进的进程走回头路是不可能的。针对那些为民主的办法作辩护的人，孔德证明说，他们的平等和自然权利——尤其是人民至上——的概念是形而上学的抽象和独断。他宣称，只有实证主义的方法能够保证社会的统一。因此，他的重组社会的任务要求他首先发起一场思想变革，而这反过来也导致他去制定他的实证主义的经典理论。

实证主义的定义

实证主义包括消极的和积极的成份。在消极的方面，它拒绝假定自然有什么终极的意图，并且它放弃任何揭示事物的“本质”或隐秘原因的企图。在积极的方面，它试图通过观察事物之间的持久的关系，并通过把科学规律作为仅仅是在各种变化的现象中的持存关系的规律制定下来，而对事实加以研究。牛顿就是以这种精神描述了物理现象，而没有超出有用的界限去问有关事物的本质的问题。在他之前，伽利略已经在理解行星的运动和关系中

跨出了一大步，而并没有去询问它们的物理构成。傅立叶[①]发现了热传导的数学法则而没有作任何涉及到热的本质的理论假设。生物学家居维叶制定了关于有生命之物的结构的一些法则，而没有假设任何生命的本性。这种探索和调查精神的一个结论就是，从科学中引出知识这一设想也可以被用在社会领域。这就是实证主义的最诱人之处。因为一方面，它允诺了一种有效的工具来处理物理实在，如医学所关心的身体失调，另一方面，它也涉及到社会学家所关心的社会科学。

实证主义的最初的严密性是由孔德的清晰的陈述所提议的："任何不承认存在最终要归结为对事实的单纯阐明的主张，不论是特殊地还是一般地，都不可能具有任何实在的或可理解的意义。"密尔把自己算作一个实证主义者，并大量运用孔德特有的语言，他把实证主义在这些方面的总体观点描述为：

> 我们除了关于现象之外没有关于任何事物的知识，而我们关于现象的知识是相对的，不是绝对的。我们既不知道本质，也不知道任何事实产生的实际方式，而只知道它对其它事实以前后相继或相类似的方式发生的关系。这些关系是持存的；就是说，总是同样的状况中的同样的关系。这些把诸现象连结在一起的持存的相似者，以及把诸现象作为前件和后件而结合在一起的持存的顺序，就被称之为这些现象的法则。这些现象的法则就是我们有关它们所知道的全部东西。它们的本质，以及它们的最终原因，不论是致动因还是目的因，都是我们所不知道也不可思议的。

① 指法国化学家傅立叶(Jean Baptiste Joseph Fourier，1768—1830)，曾用数学方法研究热传导法则。——译者注

这就是孔德和他的追随者们带到社会和宗教研究中来的理智的态度，认为为了这个目的每个主体都必须采用同一个对待真理的方式。只有以这种方式我们才能够达到思想中以及社会生活中的统一。的确，这种方法有它自己的假定，其中首要的就是，在事物的本性中有一个秩序，我们可以发现这些事物的法则。孔德还假定，我们可以通过“把人的脑力转换为外部秩序的一个完全的反映”而克服主观性的陷阱。他对达到他的对象的这种乐观主义来自他对观念史的阐释，也来自他关于各门不同科学的发展的研究。他相信，这些就清楚地指明了实证主义的不可避免性和有效性。

三阶段的法则

孔德说，观念史表明有一种历经三个阶段的清晰的思想运动，每一个阶段代表了发现真理的一种不同的方式。第一阶段就是神学阶段，在其中人们参照着神圣的原因性力量来解释现象。第二阶段是形而上学阶段，它以非人的抽象力量取代了以人类为中心的神性概念。第三阶段是实证主义的阶段，或者说科学的阶段，在其中被考虑的只是现象之间的持存关系，而参照超出我们经验之外的存在者来解释事物的一切尝试都被放弃了。他把这种从一个阶段到另一阶段的进展称之为三阶段的法则。他相信这种法则在观念史、科学和政治领域中起作用。他认为，实际上社会的结构反映出一个时代的哲学方向，而在哲学思想中的任何重要的变化都会在政治秩序中带来一种变化。例如，在希腊神话和传统基督教中，我们都发现有诸神和上帝经常的随时插手干预。这在君权神授论的政治理论中有自己的副本。但这种神学的处理方式被形而上学所取代了，形而上学把必然的存在者当作对有限事物的存在

的解释来谈论。孔德说，这个必然存在者的概念是抽象的和非人的，虽然它超越了一些按照物理世界而发生作用的变动不居的存在者的观念，但它并没有克服独断论的无效性。它在政治思想中的副本就是试图制定一些抽象原则如自然权利和人民至上之类。孔德严厉地拒绝了这两个阶段的政治结构。他认为神学的阶段导致奴隶状态和军事状态。形而上学阶段则包括自由民主的设想，以及无基础的教条如一切人的平等之类。孔德相信这些观点必须让位给清晰的科学事实，即人民是不平等的，并在社会中有不同的功能。为了有效地应付政治秩序的这样一些问题，需要详细地设计出一门社会科学，这门科学孔德并非已经有效地得到了，因此他开始创建它，并称之为社会学。

孔德的社会学概念用例证说明了他对知识进化的描述。因为在他的理论中，思想的运动通常是从减少复杂性到增加复杂性，并且从抽象到具体的。他特别用五种主要的科学来表明这一点。数学是最先出现的；然后依次出现的是天文学、物理学、化学和生物学。在这一次序中他看到了从一般性和简单性到复杂性和具体性的运动。尤其是，数学处理的是一个普遍种类的量。天文学在量上增加了质量和力的要素和吸引的原则。物理学在力的各种类型之间作出了区分，如它要处理重力、光和热。化学对物质进行了量的和质的分析。然后生物学又在物质秩序上增加了有机的和动物的生命结构。第六种科学——社会学——则处理人们在社会中相互的关系，并且它本身也是前一科学阶段的必然结果。孔德戏剧性地描述了数学和天文学如何在古代世界中很早就产生了，而物理学作为一门真正的科学则要等到17世纪的伊萨克·牛顿。然

后化学开始于拉瓦锡,而生物学开始于比沙[①]。现在则是他自己承担社会学这门科学的领路人的任务了。在他看来社会学是诸科学的女王,知识的顶峰,因为它利用一切以往的资料,并使它们全都由于一个和平有序的社会而协调起来。

孔德的社会学和"人性的宗教"

孔德既与那些为社会的彻底改革而大声疾呼的革命思想家不同,也与那些规划乌托邦社会的理想主义者不同,他的态度是永远参照科学和历史的现实条件来描述事物。在他的社会学理论中尤其占统治地位的是两件事,就是他所谓社会存在的静力学的成份和动力学的成份。静力学的成份是由社会的某些稳定的要素所构成的,如家庭、私有财产、语言和宗教。因为这些是永久有效的,所以他不支持在其中发生任何革命性的变化。同时,他也承认某种动力学的成份,他将之理解为进步的力量。他的"三阶段法则"的理论就包含有对这种动力学力量的技术上的详尽阐述。进步并不包括对任何基本的社会要素的改变。相反,它所包含的只不过是对于我们应如何以最合适的方式利用这些稳定结构的理解。恒星和星座当我们对它们的运动从神学的考虑进到形而上学的考虑,最终进到科学的考虑时,并没有什么变化。所以,社会的结构也不应当改变到触及其基本要素的程度。例如家庭必须保留,而且实际上,孔德相信家庭构成建筑社会大厦的基础。但无论如何;家庭的某些方面会被改变,如妇女的社会地位得到改善。同样,财产将以这种方式,即唤起利他主义的最高本能以取代贪婪和妒忌的方

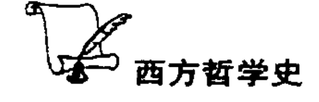
① 比沙(Bichat,Marie François Xaver,1771—1802),法国解剖学家、生理学家。——译者注



式得到利用。孔德相信宗教就是这整个系统的钥匙,但构成宗教的不应当是对超自然的存在者的礼拜,而应当是对人性的崇拜。所以实证主义呼吁一个政治组织来利用宗教的和非宗教的机构,不是采取两者对抗的方式,而是采取双方和谐互补的方式。

孔德经常把中世纪作为静力学和动力学成份之间达到最为充分的相互协调关系的一个时代来谈论。他实际上把中古社会用作他的新社会的模型。当然,他会拒绝这个阶段上的神学方面。但它给他深刻印象的是在宗教和社会之间——在思维的团体和中世纪欧洲社会结构的组织之间——的亲密关系。家庭、财产和政府——所有这些要素都有一个合法性辩护,并把自己的动机溯源于一套共同持守的信仰。19世纪的社会重组不应当包括旧的结构的破坏和新的结构的创造。相反,它应当使社会的这些持久的要素延续到今天的时代。所以它应当通过重建宗教和社会机构之间的关系来克服当代的无政府主义。而宗教和社会之间的这种关系只能通过知识和技术的进步来重建。这个时代的无政府主义,如孔德所指出的,许多都源自于由科学兴起而导致的神学权威的倒台。他相信不可能在现代人身上重建这种早期的神学统治。此外,被每个人自己的思想和观点所推崇的文艺复兴的遗产也不能导致任何统一。

只有一种新的宗教能够创造出一切人之间以及他们的思想和他们的生活方式之间的统一。孔德说,中世纪对社会组织有一种矫正的方式,但它也有一种错误的理智方向。另一方面,现代欧洲在他看来似乎拥有科学实证主义的正确的哲学,但却没有一个充分的组织。虽然科学严重地动摇了神学的支柱,却并没有完全取消它。由此导致的关于科学和宗教的关系的争论也引发了理智和情感的相对作用这个特殊问题。因此,孔德的艰巨任务就是在与



科学的关系中重新构想宗教的全部本性。他想把这种新宗教与社会的结构结合起来,并使人的理智和情感统一起来。所以他想把一种意图和倾向的意义灌注到每个人的行动中去。所以孔德说,在着手这一任务时,“爱是我们的原则;秩序是我们的基础;而进步是我们的目的。”

他的这个新社会将是什么样子,这一点首先是通过他不愿意那里有什么而表现出来的。虽然神学的阶段现在已经过去了,但由形而上学所创建的新的教条还在苟延残喘,而这些教条都必须加以拒绝。为了实现新的社会,每个旧的杜撰都必须放弃,不管它是一神论的上帝还是平等和人民至上这些形而上学教条。因为既然心灵的作用将是反映事物真实实在的状态,则新宗教的内容就必然是从这样一种客观实在的源泉中引出来的,并且在孔德看来这个源泉就是人性本身。毕竟,我们的所有物质的、知识的、精神的和道德的资源都是从人性中引出来的。但他虽然并不想保留过去的教条,他仍然建立了他的新的人性宗教,就像这是天主教的一种世俗化的翻版一样。孔德用人性代替了上帝的位置,他把人性称之为 Grand - Etre 即至上的存在者。他任命自己为大主教(High Priest)并制定了一份圣徒的名单,他们大部分是著名的科学家。他也创作了一本教义问答,按照他所说的目的是为了“人性明确地占据上帝的位置”。他还补充说,“人性不会忘记上帝的观念所临时提供的服务”。圣礼变成了“社会性的”,而且首先包括洗礼,然后是 14 岁时的入会式,再就是一个人在 21 岁被批准替人性服务时的接受式。职业的指定或选择是在 28 岁时进行的,男人 28 岁、女人 21 岁结婚,退休在 63 岁。密尔曾为孔德试图建立罗马天主教会的一个世俗化的翻版并从中照搬一切超自然的概念而感到遗憾。对于孔德自封为大主教角色,密尔说:“一股不可遏

止的嘲弄的气氛”包围着孔德的宗教，而当“别人可能会发笑时……我们却宁可为听到一位伟大思想家的这种令人担忧的堕落而痛哭。”

从其系统思想的开端，孔德就不容置疑地把他的实证科学的目的看作是创建一个“健康的哲学，它能够为真正的宗教提供基础。”然而，同样不容置疑的是他后来的著作受到了他与克罗蒂特·德·福克斯，与他的“无与伦比的天使”的热烈的爱情事件之后接着而来的感情危机的影响。他们的这段纠葛持续了两年，从1844年到1846年，结束于孔德的悲剧性的去世，并促使他承认感情必然在生活中所发生的作用。在他的早期生涯中他看重的是理智的作用，他现在为感情的至上性辩护，宣称“真理被赋予的……最大的特点就是情感的要素在我们的本性中占据优势。”对这一点他现在声明：

> 凡是真正的宗教在道德上的卓越之处被说明的地方，情感就占第一位。理性对情感的灾难性的反叛永远也不会停止，直到新的西方的教士能够完全满足现代理智的这一要求。但这一点一经做到，道德的要求立刻又再假定那个附属于它的位置，因为在现实的完全的综合的建构中，爱情自然是一个普遍的原则。

按照情感的这种至上性，实证哲学的作用就是“凭借使情感、理性和活动达到永久的和谐，而形成一个规范我们的私人和公共存在的整个过程的系统。”当爱情就是道德原则的至上性时，理智的一切思想和行动就必然都服从于它，由此科学家就成为了哲学家，而哲学家就成为了教士。生活中的一切就都成为了“一场连续的和热烈的礼拜”，而人类真实的道德标准就是我们应当“为他人而活”。科学家将组织和规范社会，而哲学－神学家将通过组

织公共礼拜和控制教育而把他们的影响力运用于社会。孔德试图以这种方式获得一个中世纪宗教与政治的权威相分离的现代版。也是以这种方式,道德将依赖于政治,但依然会对政治秩序和经济秩序有一种构成性的影响。

公民秩序也会反映出动力学进程的力量,特别是当这一过程表现出从军事的基础向工业的基础运动的时候。孔德认为历史的军事状态大都与现代国家工业的实力和组织的发展有关。尤其是,它迫使人们把在别处是孤立的物质资源和人类剩余劳动集中起来。但现在工业和纪律的这种特性必须被用于和平及内部的秩序和文明。孔德证明,一切人类努力的主要目的必然是自然秩序的改善。科学帮助我们理解自然,以至于我们能够改造它。我们对人性这个新上帝的礼拜并非像宗教那样正襟危坐。相反,它是一个积极的宗教①,而“礼拜的对象是一个存在者[人性],这个存在者的本性是相对的、可变的和可完善的。”我们通过这样一种礼拜来实现进步,而这种进步就是“秩序在爱的影响下的发展”。取代关于天命——或神圣指示——的神学理论,孔德强调的是人的努力。他声称“我们必须把唯一的天命,即我们能够借以缓和我们的命运之严酷的天命,寄托在我们自己的不懈的能动性上。”

孔德认为人的天命有四个主要的划分:妇女是道德的天命,教士是理智的天命,资本家是物质的天命,而工人则是普遍的天命。他说:“人代表着至上存在者的能动性,正如女人代表着它的同情心,而哲学家代表着它的理智一样。”对于资本家,孔德说他们是“养料的贮存器,这些贮存器的社会作用主要依赖于它们被集中在少数

① “积极的”原文为positive,与“实证的”是一个词,这里是双关语。——译者注

人手里。”他还说，唯有道德劝说的影响才能调节“他们的愚蠢的和非道德的傲慢”。孔德的社会将不可避免地要求每个人通过固守于最适合于他或她的力量之处而实现一种特殊的功能。首先，必须有知识精英的至上性，因为只有专业人士才能懂得管理一个复杂社会的技术问题。因为这个理由，孔德认为允许大众去自由地过问社会问题和政治管理是无意义的，正如让他们去对化学中的某些技术问题发表他们的意见是无意义的一样。在这两个领域中大众并不具有知识，因此他要求废除“个体思想的游荡的自由”。

再者，人性宗教的成功将要求家庭的巩固以及利他主义和爱的精神。孔德不会接受先前神学关于人性堕落的评价或利他主义与人的本性是不相容的思想。在孔德看来，利他主义的本能是一个科学事实。为了支持这一论点他引证了颅相学的创立者弗兰茨·约瑟夫·伽尔[①]，后者认为在大脑中存在着某种乐善好施的“器官”。此外，妇女将在家庭中发挥她们的创造功能并将自发地奉献她们“在情感照料方面的理性的和想像的本领”。在孔德看来，人性在实证主义旗帜下的象征是一个带着自己的婴儿的年轻母亲——在基督教和人性宗教之间的一个最终的类比。

孔德越是投身于一门新宗教的创立，他看起来就越是与实证主义原则背道而驰了。最终，他似乎是在暗示社会应当趋向的目的，而不是在描述历史实际上正在采取的进程了。孔德的影响马上就被政治上更有魅力的卡尔·马克思的理论所遮蔽了。但他仍然是由培根和霍布斯以及经验主义者洛克、贝克莱和休谟这些在他之前的先行者开始的那条重要的思想家路线的一个领袖人物。

---

① 伽尔（Gall，Franz Joseph，1758—1828），奥地利医生，颅相学的创立者。——译者注

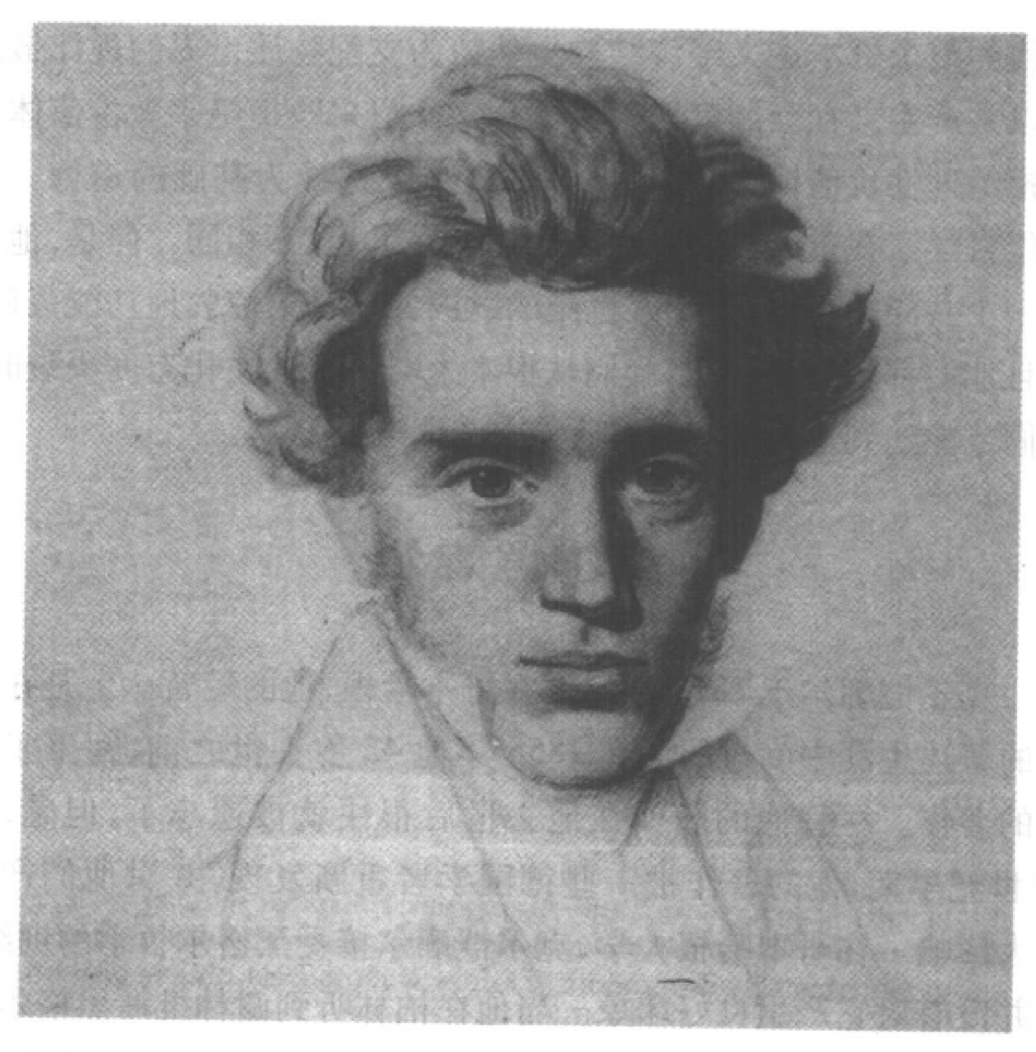
15 克尔恺廓尔、马克思与尼采

在整个19世纪，康德、黑格尔和其他德国唯心主义者的观点对哲学、宗教、美学以及新的学术领域——心理学都有强烈的影响。这些哲学家们构想精致的思想体系，引入复杂的哲学词汇，当时，许多哲学家信奉他们的观点。然而，有三位哲学家对这一潮流持完全批评的态度，他们是索伦·克尔恺廓尔（Sören Kierkegaard，1813—1855）、马克思（Karl Marx，1818—1883）和尼采（Nietzsche，1844—1900）。尽管他们在自己的时代并不怎么出名，但是，他们每一个人都对后世的思想产生了深远的影响。克尔恺廓尔拒绝黑格尔建构体系的哲学途径，认为追求真理涉及个人的选择，以宗教信仰为根据。马克思拒绝德国哲学的唯心主义方向和他那个

时代的整个资本主义经济结构。他认为支配物质世界的规律最终会以共产主义社会制度取代资本主义。尼采既拒绝宗教价值体系又拒绝理性价值体系,而提出一种以个人选择为基础的道德。这三位哲学家在重要的观点如上帝的存在上,互不相同。但是,他们有一个共同的信念,即十九世纪的欧洲文化令人惊骇地功能失调。并且他们都认为,只有当我们从根本上与流行的文化态度决裂时,我们才能达到对人类存在和社会的一种正确理解。

克尔恺廓尔

克尔恺廓尔于 1813 年出生在哥本哈根,他的短暂一生是在杰出的著述生涯中度过的。在 1855 年他 42 岁去世之前,写下了大量的著作。尽管他的著作在他去世后很快就被遗忘了,但是,在 20 世纪早期,他的著作被一些德国学者重新发现,并对他们产生巨大影响。在哥本哈根大学,克尔恺廓尔接受黑格尔哲学的训练,但并没有对它产生良好印象。当他在柏林听到谢林批评黑格尔的课程时,克尔恺廓尔同意这种对德国最伟大思辨思想家的攻击。克尔恺廓尔写道,“如果黑格尔写完了他的全部逻辑,并且说——这仅仅是一种思想实验,那么,他无疑是最伟大的思想家。但现在,他只是一个滑稽演员。”对克尔恺廓尔而言,使黑格尔显得滑稽的是,这位伟大的哲学家试图在他的思想体系中捕获全部实在,但是,在这一过程中,却丢失了最重要的要素即存在。克尔恺廓尔用存在(existence)这一术语专门指人类的个体存在。他说,存在,意味着某种类型的个体,一个奋斗着、考虑不同可能性、做出选择、做出决定,最重要的是,做出承诺的个体。事实上,所有这些行为都没有包括进黑格尔的哲学。克尔恺廓尔的一生都可以看作是在



索伦·克尔恺廓尔

（丹麦皇家文化部）

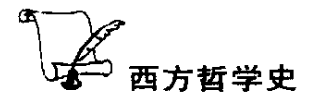
自觉地反抗抽象思想，努力实践费尔巴哈的忠告：“与成为一个人相比，不要希望成为一位哲学家——不要像思想家那样思想——要像一个有生命的人——真实的存在者那样思想，——在存在中思想。”

人类存在

对于克尔恺廓尔而言，在存在方面进行思想意味着认识到我

们面临着个人选择。因此,我们的思想应该处理我们自己的个人处境以及我们必须做出的重大决定。黑格尔哲学歪曲了人们对实在的理解,因为它把关注的焦点从具体个人转移到普遍概念。他要求个体去思想而不是去存在——去思考绝对思想而不是做决定和承诺。克尔恺廓尔把旁观者和行动者区别开来,认为只有行动者才存在。当然,我们可以说旁观者存在,但是,存在这一术语并不适合属于惰性的或不活跃的事物,无论它们是旁观者还是石头。他通过比较四轮马车中的两种人,来说明这种区别。一种人手里拿着缰绳却在睡觉,另一种人则高度警觉。在第一种情况中,马沿着熟悉的路走,不从沉睡着的人那里获得任何指令,在另一种情形中,那个人则是一位真正的驾驭者。当然,在某种意义上,我们可以说两个人都存在,但是,克尔恺廓尔坚持认为,存在必须是指个体的一种性质,即他有意识地参与到行动中。只有有意识的驾驭者存在。同样,一个人只有参与到有意识的意志行动和选择中,才能真正说得上是存在。因此,当旁观者和行动者在某种意义上都存在的时候,只有行动者才介入到存在。

克尔恺廓尔对理性知识的批评是非常严厉的。他厌恶古希腊思想中对理性的强调,指责这种精神充斥了后来的哲学和基督教神学。他的具体论证是,古希腊人高度敬重数学,而古希腊哲学则太过于受这一态度的影响。尽管他不想拒绝数学和拒绝科学的恰当使用,但是,他拒绝这一假设,即科学所特有的思想类型能够成功地应用到理解人类本性。数学和科学中没有人类个体的位置,它的价值仅仅是针对一般和共相的。柏拉图的哲学强调共相、形式、真、善。柏拉图的基本假设是,如果我们知道善,我们就会行善。克尔恺廓尔认为,这样一种伦理途径歪曲了人们的真实困境。相反,克尔恺廓尔强调,即使在我们获得知识的时候,我们仍然处



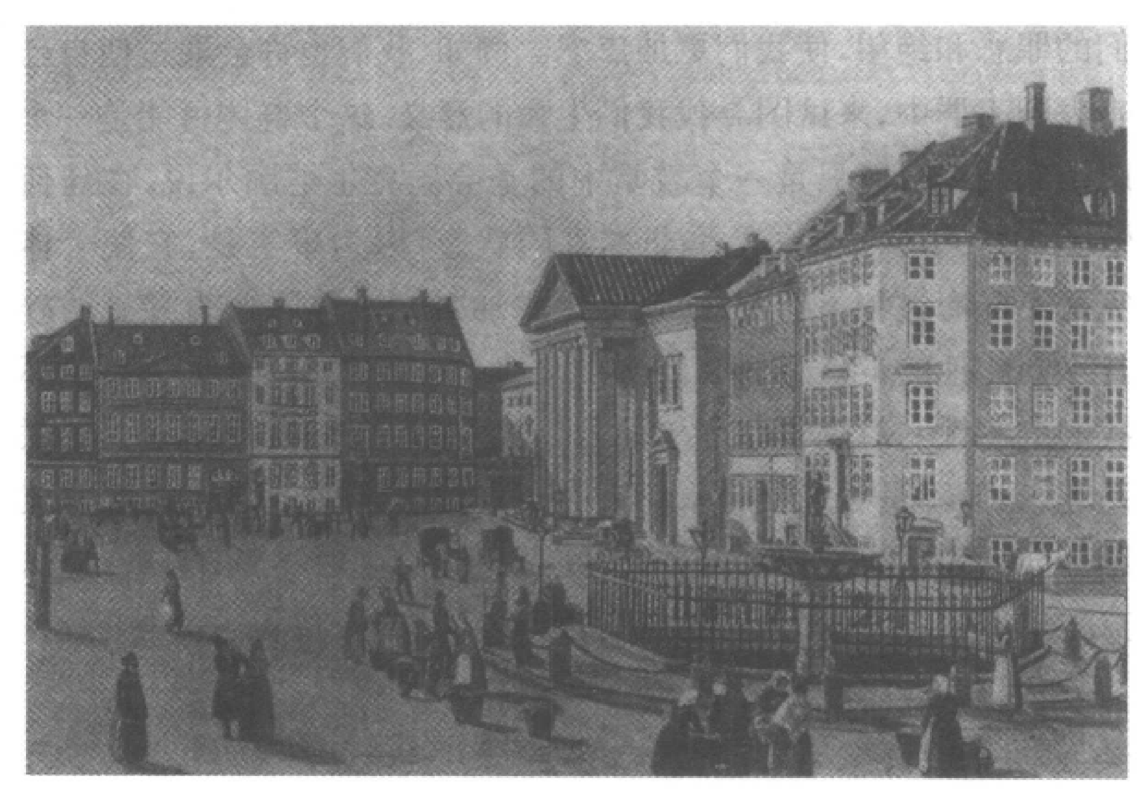
于不得不做决定的困境。最终,哲学体系的宏大表述只是被延长了的迂回之路,终究不会得到任何东西,除非它们重新关注个体。数学和科学无疑能够解决一些问题,正如伦理学和形而上学能够解决一些问题一样。但是,生活——每一个人的生活——与这种一般的或普遍的问题形成鲜明对照,它对我们提出要求。在这些重大时刻,抽象思想没有帮助。

克尔恺廓尔从圣经中关于亚伯拉罕的故事看到了典型的人类境况:经过许多年的努力,亚伯拉罕与他的妻子撒拉终于生下一个孩子以撒,实现了他们生活的梦想。然后,上帝降临到亚伯拉罕跟前,让他杀死他的儿子,作为人类的献祭。是否服从上帝的意志?什么知识能够帮助亚伯拉罕做出决定?生命中最痛苦的时刻是个人的,在这里我们意识到我们自己是一个主体。理性思想模糊甚至否定这种主观因素,因为它只考虑我们的客观特性——那些所有人都共同具有的特性。但是,主观性是构成我们独特存在的东西。因此,客观性不能提供关于我们的个体自我的全部真理。这就是为什么理性的,数学的和科学的思想不能够指导我们到达一个本真存在的原因。

作为主观性的真理

克尔恺廓尔说,真理是主观性。这一奇怪命题的意思是,对于做选择的人们而言,并没有预先构造好的真理"外在地在那儿"。正如美国哲学家威廉·詹姆斯讲的类似观点,真理是由意志行动"制造的"。对于克尔恺廓尔而言,"外在地在那儿"的只是"一个客观的不确定性"。无论他对柏拉图的批评是什么,他的确从苏格拉底对无知的断言中找到了这种真理概念的一个好例子。因此,他说,"因而苏格拉底的无知正是这一原则的表达,即永恒真





克尔恺廓尔故居

（丹麦皇家文化部）

理是与存在着的个体相关的，而苏格拉底始终以他个人经验的全部热情持有这一信念。”这表明智力的培养并不是生活中唯一重要或关键的事情。我们的人格发展和成长更加重要。

在描述人类境况的同时，克尔恺廓尔区分了我们现在是与我们应该是。即有一个从我们的本质到我们的存在的运动。在发展这一观念时，他吸收了传统神学概念的内容，即我们的罪恶把我们与上帝分开。我们固有的人类本性包含一种与上帝的关系，我们的存在状况是我们从上帝异化的结果。如果我的罪恶行动驱使我更进一步远离上帝，那么我的异化和绝望就会更加深重。由于认识到我们的不安全性和有限性，我们试图“做一些事情”来克服我们的有限性，但是，我们所做的总是只在恶化我们的问题，加重我

们的罪恶和绝望,使我们更加焦虑。例如,我们也许会通过使自己丧失到人群中,来试图寻找我们生命的意义,这个群体可能是一个政治集团也可能只是一个教堂中的圣会。克尔恺廓尔说,在任何情况下,"人群在概念上是非本真的状态,因为事实是,它使个体完全不知悔过和不负责任,或者至少通过把个体降低为零星的碎片来弱化他的责任感。"在人群中只会弱化我们的自我,从而毁坏我们的本性。对克尔恺廓尔而言,真正的解决是把我们与上帝联系起来,而不是与人群联系起来。当我们这样做时,我们的生命就不会充满焦虑。把我们的方向转向上帝,常常是一个困难的过程,克尔恺廓尔以"生命历程的三阶段"来描述这一过程。

美学阶段

克尔恺廓尔对"三阶段"的分析,与黑格尔关于人的自我意识的连续发展理论形成鲜明对照。黑格尔把心灵的辩证发展过程说成是,我们通过思想过程,从精神意识的一个阶段发展到另一阶段。克尔恺廓尔则把我们从自我的一种存在水平到另一存在水平的发展说成是通过选择行动。黑格尔的辩证法逐渐走向普遍知识,克尔恺廓尔的辩证法包含个体的逐渐实现。黑格尔用概念行为来超越反题,而克尔恺廓尔则是通过个人承诺行为来超越反题。

克尔恺廓尔说,这一辩证过程的第一阶段是美学阶段。在这一阶段,我根据我的本能冲动和情感行事。尽管在这一阶段我并不简单地是感性的,但是,我在很大程度上受到我的感性的支配。由于这个理由,我会不知道任何普遍道德标准,没有明确的宗教信仰。我的主要动机就是想要享受最丰富多样的感官快乐。我的生活没有原则的限制,除了我自己的趣味。我憎恨任何限制我的无限选择自由的东西。在这一阶段,我能够存在,因为我有意识地选

择做一个美学的人。但是,在这一阶段,尽管我能达到某种存在,它却是一种相当劣质的存在。即使我也许会完全被我的美学的生活方式所耗尽,我仍然意识到我的生命应该由比这更多的东西构成。

根据克尔恺廓尔,我们必须区别我们的精神能力和我们的感性能力。他认为我们的精神能力建立在感性之上。能够对其他人做这种区分是一回事,但是,当我们意识到我们自己的这两种内在可能性时,就引发了我们生命中的辩证运动。感性冲动的反题是精神的引诱。在经验中,当我们发现我们事实上正生活在感性的"牢笼"中时,这种冲突就会产生焦虑和绝望,但是,这一阶段的生命不可能产生真实的存在。现在,我面临两种非此即彼的抉择:要么我继续保持在美学阶段,尽管它具有毁灭性的吸引力和内在局限,要么我前进到下一阶段。克尔恺廓尔坚持认为,我不能单独通过思想来完成这种转变,我必须通过一种意志行动来做出一个承诺。

伦理阶段

第二个阶段是伦理阶段。美学的人没有普遍的标准,只有他们自己的趣味。与美学的人不同,伦理的人认识和接受理性所制定的行为准则。在这一阶段,道德准则赋予我的生命以形式和一致性要素。并且,作为一个伦理的人,我接受道德责任施加在我生活上的限制。克尔恺廓尔举例说明了在对待性行为的具体态度上,美学的人与伦理的人的不同。在任何地方,只要有性吸引,美学的人就屈服于本能冲动,伦理的人接受婚姻的责任,把它视为一种理性表达。如果唐璜是美学的人的典型,那么,苏格拉底就是伦理的人的范例,或普遍道德规律统治的范例。

作为一个伦理的人,我持有道德自足的态度。在道德问题上,我持有坚定的立场,并且与苏格拉底的主张一样,我假设知道善就是行善。在很大程度上,我把道德上的恶看作要么是无知的结果要么是意志薄弱的结果。但是,克尔恺廓尔说,当辩证的过程开始在伦理的人的意识中起作用的时候,这个时刻就到来了。我开始认识到,我陷入到了一些比道德律知识的不充分或意志力不足更加深刻的东西。我正在做一些比仅仅是犯错误更严重的事情。我最终认识到,我实际上没有能力实现道德律,甚至还故意违反道德律。于是,我意识到了我的有罪和罪恶。克尔恺廓尔说,有罪成了一个辩证的反题,它在我面前摆出了一个新的非此即彼。现在,我必须要么保留在伦理阶段,并且努力实现道德律,要么我必须回应我的新发现。这尤其包括对我自己的有限性以及对自己正在远离上帝的发现,而我是属于上帝的,我必须从上帝获得力量。同样,我从伦理阶段到下一阶段的运动不能够单独通过思想来完成,而是要通过承诺行为——即信仰的飞跃。

宗教阶段

当我们到达第三阶段——宗教阶段——时,信仰与理性的差别尤为显著。我从美学阶段到伦理阶段的运动要求一种选择和承诺行为。它把我引入到理性面前,以至把道德律看作是普遍理性的表达。但是,从伦理阶段到宗教阶段的运动相当不同,信仰的飞跃并没有把我带到这样一个上帝的面前,似乎我可以理性地和客观地把它描述为绝对的和可知的真理。正相反,我是站在一个主体的面前。因此,我不能以一种“客观的方式”追随上帝,或“客观地揭示上帝”。克尔恺廓尔说,这“永远是不可能的,因为上帝是主体,因此,内在地只为主体性而存在。”在伦理阶段,我可能为了

我理性地理解的伦理规律而牺牲自己的生命，正如苏格拉底所做的。但是，在我与上帝的关系问题上，我没有关于这种关系的理性的或客观的知识。

上帝与每一个体的关系是一种独特的和主体的经验。在实际的关系之前，没有任何途径获得关于它的知识。任何企图获得关于它的客观知识的努力都只是一种接近的过程。只有信仰行为才能确保我与上帝的个人关系。当我发现我在美学阶段和伦理阶段的存在是不充分的时，在上帝那里自我实现的愿望对我就变得清晰起来了。通过绝望和有罪，我被带入生命中的关键时刻，我面临信仰上的最后的非此即彼。我体验到我的自我异化，从而认识到上帝的存在。当我看到上帝在一个有限的人类个体即耶稣的身上显现自己的时候，一个信仰悖论就出现了。说上帝这一无限者显身于耶稣这一有限者，这实际上是对人类理性的异乎寻常的侮辱。克尔恺廓尔写到，这一悖论“对于犹太人来讲，是一个障碍物，对于古希腊人则是愚蠢的。”然而，对于克尔恺廓尔而言，只有一种途径来跨越人类与上帝之间的距离，这种距离是一种在“时间与永恒之间的无限的性质差别”。不是通过思辨的理性——甚至也不是通过黑格尔的思辨理性。相反，是通过信仰，而信仰是一个主观的问题和承诺的结果，并且它总是包含一些风险。

克尔恺廓尔的哲学可以用他自己的话来总结，“每一个人的存在都必须通过本质地占有属于人的存在东西来承担。”他的哲学正是这样。“主体思想者的任务是把自己转变为一个工具，以在存在中清晰明确地表达什么本质上是人类的。”总之，每一个人都拥有一个本质自我，他或她应该实现其本质自我。这一本质自我正是由这一事实所确定的，即人类必须无可逃避地与上帝联系。当然，在生命旅程三阶段的任一阶段，我们都可以存在。但是，对

绝望和有罪的体验,使我们产生了一种关于各种存在类型的性质差异的认识。我们还发现,一些人类存在的类型要比另一些更加本真。但是,达到本真存在并不是一个理智问题,相反,它是一个信仰和承诺问题,是一个在各种非此即彼面前不断进行选择的过程。

马 克 思

在20世纪后半叶,马克思主义为世界上至少三分之一的人口提供了官方哲学观点。当考虑到马克思的成年生活很大部分是在默默无闻中度过的时,他的观点对几代人产生如此巨大的影响,就更值得关注了。他很少公开讲话,当他讲话时,也没有表现出演讲家的任何魅力和特质。他主要是一位思想家,完全潜心于阐述他的理论的复杂细节。当他还是一位二十几岁的年轻人时,就已经掌握了这一理论的基本概要。他很少与群众交往,虽然群众的地位占据着他理论关注的中心。虽然他著述甚丰,但是,他的著作在他生前并没有被广泛阅读。例如,在与他同时代的著名思想家约翰·斯图加特·密尔的社会政治著作中,就没有对马克思的引述。马克思的观点也不完全是原创性的。在李嘉图的著作中,可以发现马克思的大量经济思想。他的一些哲学假设和注解可以在黑格尔和费尔巴哈的著作中找到,他的历史观是由圣西门关于社会阶级冲突的观点形成的,劳动价值理论则来源于洛克。马克思的原创在于,他从所有这些思想源泉提炼出了一个统一的思想框架,把它构造成一个社会分析和社会革命的有力工具。

马克思的生活和影响



卡尔·马克思
（纽约农人珍藏室）

卡尔·亨利希·马克思（Karl Heinrich Marx），1818年出生在德国的特利尔（Trier），是一位犹太律师的长子，祖先是犹太教拉

比。尽管他有犹太血统，却被当作新教徒抚养大，因为他的父亲为了明显的实际理由而不是宗教信仰，成为了一名路德教教徒。通过他自己的理性和人道主义倾向，老马克思对他儿子的智力发展有强烈的影响。青年马克思还受到路德维希·冯·威斯特华伦的影响，威斯特华伦是他的一位邻居和一位杰出的普鲁士政府官员，同时也是他未来的岳父。他激励马克思的文学兴趣以及终生对古希腊诗歌、但丁和莎士比亚的崇敬。在特利尔的高中毕业后，马克思于 1835 年来到波恩大学，在 17 岁的年龄开始学习法律。一年后，他转到柏林大学，放弃法律学习，开始学习哲学。1841 年，23 岁的马克思获得耶拿大学的博士学位，博士论文题目是《论德谟克利特和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》。

在柏林大学，哲学上具有支配性影响的是黑格尔哲学，马克思深受黑格尔的唯心主义以及他关于历史的动态观点的影响。他成为激进的青年黑格尔派的一员，该学派在黑格尔的哲学途径中看到了对人类本性、世界和历史的新理解的关键。黑格尔的思想是以精神或心灵概念为中心的。对他而言，绝对精神或心灵是上帝。上帝是全部实在。上帝与全部自然是同一的，因而，上帝也存在于文化和文明的结构之中。历史存在于上帝按时间顺序逐渐的自我实现之中。使自然可知的是，它的本质是精神。精神为了以完美的形式实现自己而进行持续斗争，这就产生了历史。因此，上帝和世界是同一的。于是，基本的实在是精神（Spirit）或心灵（Mind）。并且，黑格尔主张，现实的政治维度——理念（the Idea），处于一个从低级向高级的完美程度持续展开的过程，而这就是我们所知道的历史的过程。历史是一个以三段模式运动的辩证过程，从正题（thesis）到反题（antithesis），最后到合题（synthesis）。

马克思是否完全接受了黑格尔的唯心主义还有争议。但是，

黑格尔把上帝与自然或世界同一起来的方法对他产生了强烈影响。黑格尔说,“精神(上帝)是唯一的实在。它是世界的内在存在,世界本质上就存在并且本来就存在(that which essentially is and is per se)。”无论存在着什么,无论有什么被认知,它都是作为自然的世界存在。在世界及其历史以外,没有任何存在。这一对旧神学的拒绝——旧神学把上帝与世界分开——给了马克思以如此新颖且意义重大的震撼。尽管黑格尔并不想让他的观点摧毁宗教的基础,但是,柏林大学激进的青年黑格尔学派却对福音书进行了“更猛烈的批评”。大卫·斯特劳斯(David Strauss)写了一本批评性的著作《耶稣传》,他在书中认为,耶稣的许多教义是纯粹的神话虚构,尤其是那些关于来世的部分。布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer)在否认耶稣的历史存在方面走得更远。遵循黑格尔关于上帝与世界同一的方法,这些激进作家摧毁了福音书语言的字面解释,认为它的唯一价值在于它的形象化的力量而不是真理。黑格尔主义的必然演变是把上帝与人类同一起来,因为人作为自然中所有事物之一,以一种独特方式体现着精神或心灵要素。因此,这只是走向哲学无神论的另一个步骤,黑格尔本人并没有走到这一步,但是,马克思与其他追随者则采取了这一步骤。

黑格尔哲学的三个部分对马克思有直接的影响。第一是关于只有唯一的一个实在的观念,实在作为世界中的理性之体现可以被发现。第二是这样一种认识,历史是一种在所有实在包括物质自然界、社会和政治生活和人类思想中由不太完美到较完美形式的发展和变化。第三是这一假设:任何一定时代和地方的人的思想和行为是由一个同一的精神或心灵——特定时代的时代精神——在他们中的作用引起的。这些看来是黑格尔主义中激励马克思思想的一般主题,其他一些作家的影响则使他拒绝或重新解

释黑格尔哲学的某些部分。例如,在马克思完成他的博士论文后不久,费尔巴哈著作的出版对激进的青年黑格尔学派尤其是马克思具有决定性的影响。

费尔巴哈使黑格尔的观点推到极端的结论,从而批判了黑格尔主义自身的基础。他拒绝黑格尔的唯心主义,代之以物质是基本的实在这一观点。总之,费尔巴哈复活了哲学唯物主义,而马克思立即感到,它对人类思想和行为的解释要比黑格尔的唯心主义好得多。黑格尔把特定时代的思想和行为看作是一个同一精神在所有人中的作用。相反,费尔巴哈则主张,对人的思想具有形成性影响的是特定历史时期的物质条件的总和。

因此,费尔巴哈拒绝黑格尔精神首要性的假设,而代之以物质秩序的首要性。在《基督教的本质》一书中,他以不同凡响的说服力论证了这一假设。他认为,人类而非上帝才是基本的实在。他说,当我们分析我们的上帝概念时,我们发现,除了我们人类的感情和渴望外,我们并没有上帝的观念,一切有关上帝的所谓知识只不过是有关人的知识。因此,上帝是人性。我们的各种上帝观念只是简单地反映了人类存在的不同类型。以这种方式,费尔巴哈颠倒了黑格尔的唯心主义,其产生的唯物主义结论在马克思那里碰出了一团火花,为马克思哲学提供了最具决定性和特色的要素。

马克思承认费尔巴哈是哲学中的关键人物。最重要的是,费尔巴哈把历史发展的焦点从上帝转移到了人。在黑格尔说精神在历史中逐渐实现它自己的地方,费尔巴哈说,实际上是人正在努力实现他们自己。是人而不是上帝以一些方式异化于自己,历史与我们努力克服自我异化有关。马克思想到,显然,如果这就是实际的人类状况,那么,世界应该改变以便促进人类的自我实现。正是这导致马克思说,迄今为止,“哲学家们只是以各种不同的方式解

释世界:但问题在于改变世界。"这样,马克思把他的思想置于两个主要洞见之上,即黑格尔的辩证的历史观与费尔巴哈对物质秩序第一性的强调。现在,他准备把这些观念铸造成一个全面的社会分析工具,并且,最重要的是,设计出一个充满活力的和实际的行动计划。

在25岁那年,马克思离开了柏林来到巴黎,和一些朋友在那里出版激进期刊《德法年鉴》。在巴黎,马克思遇到了许多激进的革命者和空想思想家,从而接触到象傅立叶、普鲁东、圣西门和巴枯宁这样一些人的观点。具有深远意义的是与弗里德里希·恩格斯的会见。恩格斯是一位德国纺织品制造商的儿子,马克思与他保持着长久而亲密的联系。在巴黎期间,除了通过他的期刊逐渐深入到实际的社会行动外,马克思还非常关注一个问题,即法国革命为什么失败了?他想要知道是否可能发现可靠的历史规律,以便在以后的革命行动中避免错误。在这一主题上他广泛地阅读,并且发现了几个令人鼓舞的答案。他对圣西门关于阶级斗争的论述印象尤其深刻,它引导马克思把研究集中在阶级上,阶级不仅是斗争的党派,而且是物质和经济实在的载体,而他们的生活则被置于这种实在之中。马克思开始看到,如果革命仅仅是由一些浪漫的想法构成,而忽视了物质秩序的实在,那么,革命不会成功。但是,马克思来到巴黎仅仅一年,就被驱逐出这个城市。在以后的三年时间里,从1845到1848年,马克思和他的家人居住在布鲁塞尔。在那里,他帮助组建德国工人联盟。在1847年伦敦的一次会议上,该团体与其它类似的欧洲组织合并,组成了国际共产主义者同盟,第一任书记是恩格斯。同盟要求马克思起草一份原则宣言。1848年,该文件以《共产党宣言》为标题发表。

马克思从布鲁塞尔返回巴黎,主要参加一些革命活动,但是再

次被要求离开。这一次,在 1849 年,他去了伦敦,在那里度过他的余生。那个时候的英国还没有进行革命活动的成熟条件,因为没有广泛的工人群众组织。马克思本人也成为了一位与世隔离的人物,从事着不可思议的研究和写作。每天到大英博物馆的阅览室,从早晨九点钟工作到晚上七点,然后回到他在伦敦梭霍区的一套阴冷廉价的两居室公寓,继续工作几个小时。他的贫穷是极其令人羞愧的,但是,他一心一意地要写出他的宏大著作,他不能偏离这个目标,去为他的家庭提供更充足的供养。除了贫穷以外,他还受到肝脏疾病的折磨和情绪暴躁的困扰。在这种环境中,他六岁的儿子去世了,他美丽妻子的身体也垮了。他的经济收入主要来自恩格斯的资助和他定期为《纽约每日论坛》撰写关于欧洲事务的文章所得的稿酬。

在这些难以置信的条件下,马克思写出了许多著名的著作,包括他的第一部系统的经济学著作《政治经济学批判》(1859 年)。这些著作中最重要的是他的巨著《资本论》(*Das Kapital*),第一卷于 1867 年由他自己出版,第二卷和第三卷是在他去世后,由恩格斯从他的手稿中搜集整理而成,并分别于 1885 和 1894 年出版。虽然马克思为共产主义运动提供了理论基础,但是,他越来越少实际地参加他所极力主张的运动。尽管如此,他仍有一个鼓舞人心的希望:大革命将要到来,他关于资本主义灭亡的预言将变成事实。但是,在他生命的最后十年,他的写作少了。1883 年 3 月 14 日,在他妻子去世后两年,他大女儿去世仅仅两个月后,马克思在伦敦死于胸膜炎,终年 65 岁。

马克思经常宣称他不是"马克思主义者",并不是所有世界共产主义使用的观念和策略都可以恰当地归因于他。但是,有一个思想核心,它构成马克思主义哲学的本质,马克思在 19 世纪欧洲

高度激昂的知识氛围——他是其中一分子——中，构想出这一核心。这一马克思主义思想的核心由四个基本要素的分析构成，即(1)历史的主要时期；(2)物质秩序的因果力量；(3)劳动的异化；(4)观念的来源和作用。我们将依次考察这些要素。

历史的诸阶段：马克思的辩证法

在他的《共产党宣言》中，马克思已经阐述了他的基本理论，在许多方面，他都把这一阐述看作是原创性的。他说："我所做的是证明：(1)阶级的存在只是与生产发展的特定历史阶段相联系；(2)阶级斗争必然导致无产阶级专政；(3)专政本身只是构成向废除所有阶级的无阶级社会的过渡。"后来，在伦敦期间，他提出了他的极其详细的论证，他认为这一证明为他在《共产党宣言》中的更一般性的声明提供了科学支持。因此，他在《资本论》的序言中说道："这本著作的最终目标是揭示现代社会运动的经济规律。"这一运动规律成为他的辩证唯物主义的理论。

五个时期　马克思证明，阶级斗争是与"特定历史阶段紧密相连的"。他区分了五个阶段，把历史划分为五个不同的时期。它们是：(1)原始公社时期；(2)奴隶社会时期；(3)封建社会时期；(4)资本主义社会时期；(5)社会主义和共产主义时期，后者是对即将到来的历史时期的预言。在很大程度上，这是一个对西方社会历史主要时期的惯常划分。但是，马克思想要做的是揭示"运动的规律"。这就不仅要说明历史已经展现出这些不同的时期，还要说明为什么这些特定的时期是如它们已经展示出来的那样发展的理由。如果他能够发现历史的运动规律，那么，他就不仅能够说明过去还能够预言未来。他设想使个人和社会的行为经受与物理学、生物学对象相同的分析。他把经济学的商品和价值产品看作

与“微观解剖学所处理的对象（微观要素）是属于相同类别的”。在分析每一个历史时期的结构时，他把这些结构看作是社会阶级之间冲突的结果。最终，这种冲突本身也必须经受更仔细的分析。现在，他把历史看作是冲突的结果，大量地依赖黑格尔的辩证法来加以说明。

马克思当然拒绝黑格尔的唯心主义，但是接受他提出的历史运动的一般辩证法理论。黑格尔认为，观念通过思想的运动和反动以辩证的方式发展。他把这一辩证过程描述为从正题到反题，再到合题的运动，而合题成为新的正题，并继续这一过程。另外，黑格尔认为，外部社会、政治和经济世界只是人们（和上帝）观念的体现。外部世界的发展或运动是前面观念发展的结果。马克思同样把黑格尔的辩证法概念看作是理解历史的一个最重要的工具。但是，由于费尔巴哈的强烈影响，马克思为这一辩证法补充了一个唯物主义的基础。因此，马克思说，“我的辩证方法不仅仅与黑格尔的不同，而且正好与它相反。在黑格尔看来，思维的过程……是真实世界的创造者。”但是，对马克思来说，“观念的东西不外是由人的头脑所反映并翻译为思想形式的物质世界而已。”根据马克思，我们应把历史看作是由物质秩序中的冲突引起的运动。由于这个理由，历史学就是一种辩证唯物主义。

变化：量变与质变　历史显示，社会与经济秩序处于一个变化的过程之中。马克思的辩证唯物主义进一步主张，物质秩序是主要的，因为物质是真实实在的基础。他拒绝这样的观念，即存在不变的永久的实在结构或“永恒的真实性”。相反地，他认为任何事物都处于辩证的变化过程之中。他认为，自然界“从最小的事物到最大的事物，从一粒沙子到太阳……到人，都处于……一个永不休止的运动和变化之中。”根据严酷和无情的历史运动规律，历史是从



一个时期到另一个时期的变化过程。

在马克思看来，变化与单纯的成长并不相同。社会并不是以从小孩变为成人的方式成长。自然界也不是简单地以一个永远相同、不变和周而复始的轨迹运动。它经历着一个真实的历史。变化意味着新的结构和不同的形式的出现。引起变化的仅仅是事物量的改变，它就导致了某些事物质的更新。例如，当我增加水的温度时，水不仅变得温热，并且最终达到沸点，这一量的变化使它从液体变成气体。把这一过程颠倒过来，当我逐渐降低水的温度时，我最后会把它从液体转变成固态冰。同样，我可以使一个大玻璃块震动，震动的幅度随着我施加在上面的力量的增加而增加。但是，最终，进一步地增加力量不再导致增加震动的幅度，而是导致性质变化——玻璃破碎。马克思认为，历史也显示出这种变化，经济秩序中量的因素最终会促使社会结构的质的变化。正是这一过程使历史从原始公社发展到奴隶社会，再依次发展到封建时期和资本主义时期。

马克思关于资本主义秩序将崩溃的预言是基于以下观念的：资本主义中量的因素的变化将不可避免地摧毁资本主义。他以描述水随着温度的增加变成水蒸气这样的方式来描述五个时期的发展。他在《资本论》中写到，"随着资本家所有者在数量上逐渐减少，贫穷、奴役、衰落、剥削，当然就会有相应的增加，但是，同时也稳步地增强了工人阶级的作用。"于是，"生产工具的集中与劳动的社会化达到这种程度，证明它们与资本主义外壳的矛盾已不可调和。这个外壳就会炸毁了。私有财产的丧钟就会敲响了。剥夺者就会被剥夺了。"这在社会层面上就是马克思所讲的量的飞跃，"跳跃到一个新的结合状态……结果在这里量转变成质。"

决定论或铁的规律　实验室试验的水转变为水蒸气，与社会从资

本主义发展到社会主义之间有一个基本的差别。这个差别就是我可以选择增加或不增加水的温度。但是,历史却不具备这种假定条件。我可以说“如果温度增加”,马克思却不能说“如果社会秩序如此这般”。马克思主义主张“事物本质中的基本矛盾”引起辩证的运动。虽然可以延缓或加速这种事物性质的内在运动,但是,不可能阻止它的最终展开。所有事物都是因果地互相联系的,没有事物是自由漂浮的。因此,无论在物质自然界,还是在人类行为中因而在历史中,都没有孤立的事件。有一种确定的和无情的运动变化过程在起作用,制造“历史”,这对马克思而言,就如自然界是存在的这一明白无误的事实一样,是确定无疑的。

当我们像马克思那样宣称所有事物都是依据规律性与可预言性的原则行动的时候,我们应该做一个重要的区分。例如,物理学规律描述“机械的决定论”,而历史揭示的是决定论的规律,但不是以严格机械论的方式。一只台球被另一只台球撞击而运动是机械类决定论的典型例子。如果我们能够确定一个物体的空间位置并测量它与另一个物体的距离,并且,另一物体的速度也是可测量的,那么,就可能预言相撞的时间以及随后的运动轨迹和速率。这种机械的决定论很难运用到像社会秩序这样复杂的现象,社会秩序并没有这种空间和时间上的位置。但是,社会仍然是必然因果关系和决定论的结果,它的新形式是可以预测的,正如亚微观粒子在量子力学中是被决定的一样,即使关于具体的粒子只有“或然”的预测。因此,尽管具体个人的特殊历史是不可高度精确地预言的,但是,我们可以精确地描述社会秩序的未来状况。在他对各种历史时期的分析中,马克思认为他发现了物质世界变化的内在规律——一种事物发展的铁的内在逻辑——它导致历史以一种无情的决定论的方式,从一个时期发展到另一个时期。以此为基础,他

预言资本主义必然崩溃，被未来的浪潮所改变，并最终被性质上根本不同的社会主义与共产主义社会秩序所取代。

历史的终结　对马克思而言，历史将终结于社会主义以及最终共产主义的出现。在这里，他再次以一种颠倒的方式追随黑格尔的理论。对黑格尔而言，当自由的观念完全实现时，辩证过程将到达一个终点。根据定义，这将意味着所有冲突与斗争的结束。马克思认为，对立面的辩证斗争是处于物质秩序之中的，尤其是处于阶级斗争中。当阶级之间的内在矛盾解决了，运动与变化的主要原因将消失。于是，一个无阶级的社会将会出现，所有的力量和利益将达到完全平衡，并且，这种平衡将是永久的。由于这个原因，历史将不会有更进一步的发展，因为将不再会有任何推动历史向未来时代发展的冲突。

马克思的五个历史时代辩证发展的理论基于物质实在秩序与人类思想秩序之间的紧密联系。他确信，达到现实地理解历史从而在实际的革命活动计划中避免错误的唯一途径，是恰当地评价物质秩序与人类思想秩序的作用。因此，马克思在社会的基础与上层建筑之间作了严格的区分。基础是物质秩序，包含着推动历史的动力，而上层建筑由人们的观念构成，只是物质秩序结构的反映。

基础：物质秩序

根据马克思，物质世界由全部自然环境构成，对他而言，这包括全部的无机自然界、有机世界、社会生活和人类意识。与德谟克利特不同，德谟克利特用不可还原的微小原子来定义物质，马克思则把物质定义为“存在于人类意识之外的客观实在”。另外，德谟克利特把原子看作是“宇宙的砖头”，马克思主义的唯物主义并不采用这一途径来试图发现所有事物中的一个单一物质形式。马克

思主义的唯物主义的主要特征是，它在物质世界中认识到广泛的多样性，而没有把这种多样性还原为任何一种物质形式。物质秩序包括自然界中的所有事物，它们是存在于我们的意识之外的。认为在我们的意识之外存在精神实在如上帝，并且是非自然的实在，这种观念是被马克思主义的唯物主义所否定的。人类具有意识，仅仅表示有机物质已经发展到这样一种程度，大脑皮层已经成为能够进行复杂的反射行为过程的器官，这种复杂的反射行为过程就是人类思想。并且，人类意识受到作为社会存在的人类劳动的制约。因此，基于达尔文的人类进化论，马克思主义肯定物质秩序的首要性，而把精神活动看作是第二位的物质副产品。最早的生命形式并没有精神活动，直到人类的祖先发展到使用他们的前肢，学会直立行走，开始使用自然物体作为工具来获取食物和保护自己为止。从动物到人类的大转变伴随着对工具的使用和适应以及对一些自然力如火的控制。这反过来又使更广泛的食物和大脑的进一步发展成为可能。即使在今天，复杂的物质秩序仍是基本的实在，而精神领域是物质实在的派生物。具体地讲，物质秩序由(1)生产要素和(2)生产关系构成。

生产要素　人类生活的一个基本事实是，为了生存，人们必须获得食物、衣物和住所。为了获得这些物质的东西，人们必须生产它们。任何社会都会有生产要素，即原材料、生产工具和有经验的劳动技能，通过这些生产出东西来维持生命。但是，这些生产要素或生产力主要表现了人们与这些物质东西的联系方式，最重要的是，在生产过程中我们相互联系的方式。马克思想要强调的是，生产总是作为一种社会活动发生的，人们并不是以个体的方式，而是以群体或社会的方式与自然斗争，利用自然。因而，对马克思而言，对生产要素的静态分析不如对作为一种生产社会的人们之间的相

互关系的动态分析重要。当然，马克思感到，生产要素影响生产关系。例如，原材料的匮乏对生产过程中人们相互联系的方式具有相当的影响。总之，马克思关于物质秩序的分析集中在人们从事生产活动的方式上即生产关系上。

生产关系 马克思认为，他关于生产关系的分析是他的社会分析的核心。正是在这里，他认为他找到了辩证过程的动力。生产关系的关键是财产状况或它的所有权。即决定人们在生产过程中如何相互联系的是他们与财产的关系。例如，在奴隶社会，奴隶主拥有生产工具，甚至拥有奴隶，奴隶主可以买卖奴隶。奴隶制是辩证过程的必然产物，因为它产生于生产工具发展到使更稳定和更持续的农业生产以及劳动分工成为可能的时候。但是，在奴隶社会时期以及后来的社会时期，劳动者是“被剥削的”，他们既不拥有生产资料的所有权，也不享有劳动果实。阶级之间的基本斗争已经出现在奴隶制社会。因为财产所有权把社会分为两部分，一部分人拥有财产，另一部分不拥有。农奴的地位要高于以前的奴隶，他拥有一部分生产工具的所有权，但仍然为封建主工作，并且他感觉到被剥削，因而与剥削者斗争。在资本主义社会，与农奴和奴隶相比，工人是自由的，但是，他们不拥有生产工具，为了生存，他们必须把他们的劳动出卖给资本家。

从奴隶的到封建的再到资本主义的生产关系的转变，不是理性设计的结果，而是物质秩序的内在运动和逻辑的产物。尤其是，生存的动力推动工具的创造，然后，创造出的各种工具又影响人们相互联系的方式。于是，有些工具如弓、箭，允许独立的存在，而犁在逻辑上必然意味着劳动分工。同样，家用纺车可以在家庭或小店铺中使用，而大型机器则要求有大工厂和在特定地区有集中的工人。这一过程以决定论的方式进行，受到经济动力的驱动，其方

向则受到当时的技术要求的限制。所有人的思想和行为受他们相互间的关系和生产方式的决定。尽管在所有时期都存在不同阶级间的冲突和斗争，但在资本主义制度下，阶级斗争尤为激烈。

在资本主义制度下，阶级斗争至少有三个特征。第一，阶级减少至两个基本阶级，所有者（资产阶级）和工人（无产阶级）。第二，阶级之间的相互关系基于这样一个基本矛盾，即尽管两个阶级都参与了生产活动，但是，生产成果的分配模式却不与各阶级在生产过程中所做的贡献一致。这种不一致的理由是，在资本主义制度下，供给和需求的力量决定劳动的价格，工人的大量供给使工资下降到仅仅维持生存的水平。但是，劳动创造的产品能够以高于雇佣劳动力费用的价格卖出。马克思的分析以劳动价值理论为前提，即认为产品的价值产生于注入其中的劳动量。从这一基本观点出发，由于劳动的产品能够以高于劳动力的价格卖出，资本家才从这种差价中获利，马克思把这种差价叫做剩余价值。对马克思而言，剩余价值的存在构成了资本主义制度的矛盾。因此，马克思认为，在资本主义制度中，由于铁的工资规律起作用的方式，剥削并不是某个地方，某一时间的孤立事件，而是总是存在，处处存在。然而，即使说，如果通过劳动的供求关系来确定工资是通行的规范，事实上工人获得的就正是他所值的，马克思对这一状况仍然作了不道德的评价。他说，“劳动力维持日常生计的费用只值半天的劳动，然而劳动力能工作整个工作日，结果劳动力在一个工作日创造的价值是劳动力一天价格的两倍。这对买方真是太妙了，但对卖方（工人）决不是公平的。”

在某种意义上，马克思并没有为这种不公平的结果“谴责”资本家。这些正是历史的物质力量的结果，历史的物质力量决定了这些不公平结果的存在。劳动成为了一种集团组织，只是因为大

规模机器要求大型的工厂，工人群众被要求来操作这些机器，于是，工人群众突然发现他们紧密地生活在一起。历史产生了资本主义制度是一回事，而它基于一个矛盾是另一回事。因此，马克思为资本家辩解。但是，为了科学的原因，他不得不说，由剩余价值引起的阶级冲突将推动辩证运动发展到下一个历史阶段，即社会主义和最终的共产主义。

这种阶级斗争的第三个特征是，资本主义中工人的状况会逐渐变得越来越悲惨。穷人将越来越贫穷，且数量上越来越多，同时富人将越来越富有，且数量上将越来越少，直到工人群众接管所有生产工具。作为一个历史事实问题，马克思在这一点上犯下了他最大的错误。因为在高度发达的资本主义经济中，工人的状况已经得到很明显的巨大改善。并且，马克思认为只要生产工具仍然掌握在少数人手里，阶级斗争就会无情地继续进行下去，直到矛盾解决，结束辩证的运动。并且，通过马克思称作的“劳动异化”，工人的生活将会极端地非人化。

劳动异化

还在他二十几岁的时候，马克思就完成了他的主要手稿系列——《1844年经济学和哲学手稿》，1932年首次出版。这些手稿的关键概念就是异化——一个贯穿于马克思整个思想体系的主题。虽然马克思决不是第一个提出异化理论的人，但是，他关于这一主题的观点是独特的，因为这些观点是以他的独特的经济学和哲学假设为基础的，这些假设构成他资本主义批判的基础。

如果人被异化了，即被疏远或被分离——我们必定是从某些东西那里被异化出来。在基督教神学里，通过原罪和亚当的堕落，人从上帝那里被异化。在法律的意义上，异化意味着卖出或给出

某些东西，或如康德讲的，"财产从一个人转移到另一些人就是异化。"随着时间的推移，几乎所有的东西都成为了可买卖的东西。正如巴尔扎克所讽刺的，"甚至神灵在证券交易所也有报价。"在马克思看来，在我们的人性中有某种极其重要的东西，是我们可以从中被异化的，这就是我们的工作。

马克思描述了异化的四个方面。(1)我们从自然中异化；(2)从我们自己异化：(3)从我们的类存在异化；(4)从他人异化。他从工人与他们的劳动产品的基本关系开始。最初，我们与我们的劳动产品的关系是非常紧密的。我们从物质世界获取东西，然后加以制作，使它们成为我们的。然而，通过迫使工人为了交换金钱而丧失他们的劳动产品，资本主义打破了这种关系。在生产过程中，人的劳动变成了与被加工的物质材料一样的东西，因为劳动现在是可以买卖的。我生产的物品越多，我能个人占有的就越少，因此，我丧失的就越多。我本是体现在我的劳动之中的，从这一意义上讲，我从我工作于其中的自然世界异化了。马克思说，"工人把他的生命注入对象，然后他的生命就不再属于他自己，而是属于对象。"这一对象为其他人所窃取和占有。以这种方式，人与自然的最初关系就被打破了。

其次，通过参与资本主义的劳动，我们从我们自己异化了。这一情况的发生，是因为工作是外在于工人的，而不是我们本质的一部分。工作不是自愿的而是强加给我们的。我们感觉悲惨而不是幸福。不是实现我们自己，而是我们不得不否定自己。我们不是自由地发展我们的身体的和精神的能力，而是身体上被耗尽，精神上被贬低。结果，我们只是在空闲时间才感觉自己像人。最重要的是，我们从我们的工作异化了，因为它不是我们自己的工作，而是为其他人工作。在这个意义上，工人并不属于他们自己，而是属

于其他人，我们或多或少成为了出卖自己的人。结果工人“只是在他的动物功能——吃、喝和生殖上，或者最多还有在居家和个人打扮上——感觉自己是自由行动的，而在他的人的功能上，他被降低为动物。”尽管吃、喝和生殖是真正人的活动，当与其它的人类活动相分离的时候，这些活动也变成了动物活动。

其三，在另一层次上，人与他们的类存在相异化，即与他们的真实的人类本性相异化。任何物种的特征存在于它表现出的活动类型中。人类的类特征是“自由、有意识的活动”。与之形成对照，动物不能区别自己和自己的活动。动物就是它的活动。但是，马克思说，人“使它的生命活动本身成为他的意志和意识的对象。”动物可以筑巢建窝，像蜜蜂、蚂蚁和海狸那样。但是，它们建造这些东西是严格地局限于它们或它们后代的需要的。我们则广泛地生产，即以一种能适用于所有人类并为所有人类理解的方式生产。另外，动物只有在特定的生理需要的冲动下才生产，我们在不受我们的生理需要驱使的时候，生产我们最独特的产品。动物只再生产他们自己，而我们能生产整个世界，艺术世界、科学和文学世界。动物的活动局限于它们所属物种的标准。我们则知道如何根据所有物种的标准来进行生产。因此，我们劳动的全部目标就是把我们的类生活——我们的自由的、自发的和创造性的活动施加给自然界。以这种方式，我们在我们创造的事物中再生产我们自己，不仅在观念领域精神地再生产我们自己，而且能动地在我们创造的物质世界上看到我们自己的反映。当我们的劳动被异化时，这一人类生活的独特特征就丧失了。正如我与我的劳动对象相分离，我的自由的和自发的能动性和创造性也被剥夺了。现在，我的意识偏离了我的创造性，而转变成我个人存在的一种简单工具。

这导致我从他人异化出来。我与他人关系的破坏与我从我的劳动对象的异化是类似的。在一个异化劳动的环境中,我从工人的观点来看待他人。我把其他工人看作对象,他们的劳动被买卖,而不是看作完整的人类成员。于是,说我的类本质从我异化了或疏远了就意味着我与他人疏远了。

马克思问到,“如果劳动产品对我是异己的……那么,它属于谁呢?”在早期,当人们在古埃及与印度建造庙宇的时候,人们认为产品属于众神。但是,马克思说,异化了的劳动产品只能属于某些人类。如果它不属于工人,那么,它必定属于某个不是工人的人。于是,作为异化劳动的一个结果,工人在他们自己与其他人之间制造了一种新的关系,而这个其他人就是资本家。异化劳动的最后产物就是私有财产。私有财产以资本主义企业的形式既是异化劳动的产物又是劳动异化的工具。在与私有财产相伴随的工资体系中,劳动发现它自己不是目的而是工资的奴仆。工资的被迫增加,并不会恢复工人及其工作的人的意义和价值。作为一个最终解放的陈述,马克思总结道,社会从私有财产中解放出来包括工人的解放,它反过来又会导致全人类的解放。

他确信,辩证过程不可避免地包括悲惨的冲突、战争和革命。他在历史上看到了不相容力量间的严重紧张状态,每一种势力都竭尽全力战胜对方。革命的暴力很难避免,但是,暴力并不简单地形成任何想要的乌托邦制度。只有物质秩序的内在逻辑正在以一种决定论的方式向其推进的那种生产关系,才能成为革命的目标。即使当一个社会意识到它的最终方向,这个社会“仍然既不能通过勇猛的一跃,也不能通过法律制定,来清除它正常发展阶段上的障碍。”那么,工人阶级革命活动的作用是什么呢?马克思说,是“缩短或减轻分娩的阵痛”。

以这种关于阶级斗争性质的严格观点，马克思显然赋予物质基础在历史的辩证发展中最重要的意义。那么，人类思想的地位和作用是什么？观念是否具有力量和重要性？对马克思而言，观念只是再现对基本物质实在的反映，因此，他把人的思想活动描述为上层建筑。

上层建筑：观念的来源和作用

马克思说，每一个时代都有其支配性的观念。人们在宗教领域、道德领域和法律领域构思观念。黑格尔认为，人们在大多数宗教、道德和法律思想上是一致的，因为在他们中有普遍精神或绝对观念在起作用。相反，马克思说，每一时代的观念产生于并且反映该历史时期的实际物质条件。因此，在物质秩序已经影响了人们的精神后，思想才出现。以马克思的话讲，"不是人们的意识决定人们的存在，而是他们的社会存在决定他们的意识。"

观念的来源在于物质秩序。诸如正义、善甚至宗教的拯救观念都仅仅是各种使现存秩序理性化的形式。正义在很大程度上表现了经济上处于支配地位的阶级的意志，以及他想要"固定"现存生产关系的愿望。在早年还是法学学生的时候，马克思对法理学家萨维尼①的教学印象非常深刻，萨维尼把法律定义为每一时代的"精神"。萨维尼认为，法律和语言一样，在每一个社会都是不一样的。实际上，马克思认为如果观念仅仅反映生产关系的内在秩序，那么，每一个相继的时代将会有它自己的一套观念和占支配地位的哲学。

---

① 萨维尼(Savigny, Friedrich Karl von, 1779—1861)，19世纪德国法学界最有影响的法理学家。——译者注

社会内部的观念冲突是因为经济秩序的动态性质。辩证过程是对立面的斗争,既有物质的方面,又有观念形态的方面。由于社会的成员通过属于不同的阶级而与辩证过程相联系,它们的利益不同,因此他们的观念是对立的。并且,根据马克思,人们最大的错误是没有认识到,在较早的时期正确地反映物质秩序的观念不再是正确的,因为实在的基础发生了变化。那些持有旧观念的人错误地以为实在仍然未变,与旧的观念是一致的。于是,他们要求颠倒事物的秩序来适合他们的观念,从而成为"反动分子"。另一方面,敏锐的观察者能够发现历史运动的方向,并且调整他们的思想和行为来适应历史的方向。马克思说,事实上,辩证过程包括一些事物的消失和新事物的产生。这就是为什么一个时代灭亡,另一个时代产生的原因,而这一过程是不可阻挡的。那些假定永恒的正义、善和公正原则的实在性的人没有认识到,这种观念是不可能适用于实在的,因为物质秩序是唯一的实在,它处于不断的变化之中。马克思说,"全部生产关系的总和构成社会的经济结构——它是有法律的和政治的上层建筑竖立于其上的现实基础……它决定社会、政治和精神生活过程的一般特征。"

由于马克思认为观念主要是物质秩序的反映,因此,他认为观念只具有有限的作用或功能。当观念与经济实在无关时,它们就尤其无用。马克思对改良者、幼稚的理想家和空想家强烈不满。他认为观念不能决定历史的方向,观念只能延缓或加速无情的辩证过程。因此,马克思认为,他自己关于资本主义的观念并不构成一种道德谴责。他并不说资本主义是邪恶的或是由于人的愚蠢。它只是由"社会运动的规律产生的"。最后,马克思认为他是作为一名科学家进行他的分析的,他把他的思想限制在客观实在,并从客观实在抽象出运动规律。

马克思思想的几乎每一个方面都引出了严重的问题。首先，马克思显然没有注意到，在他写作《资本论》的时代，英国资本主义的性质正在发生改变。他的“科学”风格并没有充分的经验观察支持。尽管拒绝传统的形而上学，马克思仍然清楚地表达了一种形而上学的信念，相信全部历史具有一个预定目标。然而，马克思对哲学做出了一个永久的贡献，尤其是他的异化概念。

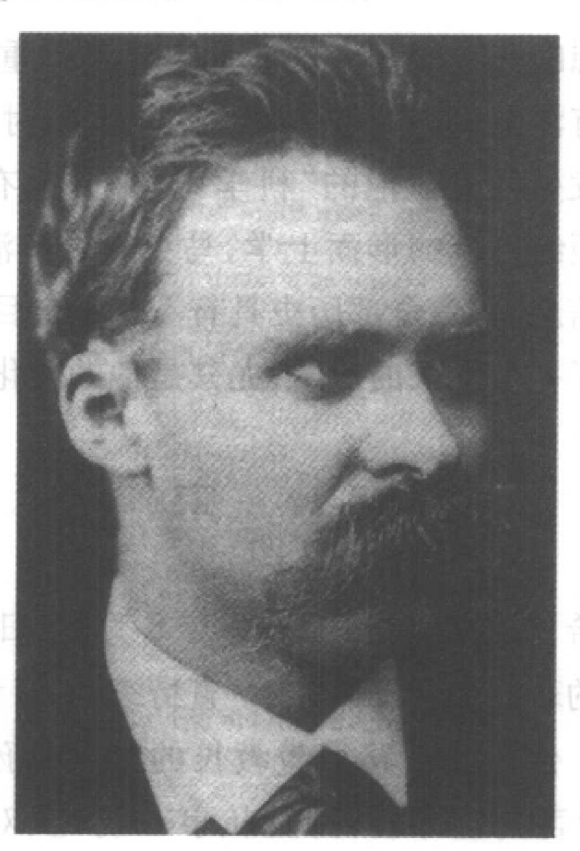
尼　　采

弗里德里希·尼采逝世于1900年8月25日，终年55岁，留下了一笔光辉的著作遗产，其影响一直持续到20世纪。他的一生充满鲜明反差。他是两任路德教教长的儿子和孙子，但又是“上帝死了”这一断言的宣布者，并且从事一场“反对道德的运动”。他是在一个由女性完全支配的环境中抚养大的，但是，他的关于超人的哲学绝没有丝毫女性气息。他以权力意志这一名称，要求充分表达人的生命力，然而却相信升华和克制是人的真正特征。他的著作位于最清晰易懂的著作之列，然而他却在绝望的精神错乱中结束了他的生命。

尼采的生活

尼采的名字①是以当时普鲁士国王的名字起的。1844年10月15日弗里德里希·威廉·尼采出生于萨克森省的勒肯镇。在他四岁的时候父亲就去世了，他是在一个由母亲、姐姐、祖母和两个未婚姨妈组成的家庭中长大的。十四岁的时候，他被送到普佛

① 指“弗里德里希·威廉”，与当时的普鲁士国王同名。——译者注



弗里德里希·尼采
（科比斯－柏特曼图库）

塔的著名寄宿学校学习。在那里，他接受了六年的严格教育，在古典文学、宗教和德国文学上尤其出色。正是在那里，他受到古希腊思想魅力的影响，尤其是在埃斯库罗斯和柏拉图那里发现了古希腊思想。1864年他来到波恩大学，但是，在那里只待了一年，因为他感觉他的同学的才能一般。他决定追随他的杰出古典文学和语文学老师弗里德里希·里奇尔，里奇尔被邀请接受莱比锡大学的教授席位。在莱比锡大学，尼采偶然发现叔本华的主要著作，他的无神论和反理性主义在一段时间里深深地影响了尼采，更加坚定了他对当代欧洲文化的反抗，他开始鄙视地把欧洲文化看作是颓废文化。也正是在这里，尼采受到瓦格纳音乐的影响。他后来说，

"没有瓦格纳的音乐，我不可能经受我的青春。当一个人想要摆脱不可忍耐的压力时，他需要麻醉剂，而我需要瓦格纳。"

当巴塞尔大学物色哲学教授人选的时候，尼采的名字显得特别显著。他当时还没有完成博士学位学习，但是，他已发表的一些论文因其出色的学术性而受到关注。再加上他的老师的热情推荐和影响力，尼采在二十四岁的时候就被聘为大学教授。在巴塞尔大学批准对他的任命后，莱比锡大学未经考试就授予尼采博士学位。1869年5月，尼采发表了他的就职讲稿《荷马与古典哲学》。在巴塞尔时期，尼采频繁地到位于卢塞恩湖畔的瓦格纳别墅造访理查德·瓦格纳。虽然这种友谊注定不会长久，但是，瓦格纳影响了尼采第一部著作《悲剧从音乐精神中诞生》[①]中的思想。尼采与他的老同事，著名历史学家雅克布·布克哈特的友谊持续了长久时间，他与布克哈特对古希腊和文艺复兴时期的意大利都拥有强烈兴趣。尼采恶劣的身体状况和他对大学里的职务的厌恶，导致他于1879年在他34岁时辞去了教授职位。在接下来的十年里，他在意大利、瑞士和德国漫游，寻找能使他恢复健康的地方。尽管他的身体状况恶劣，在1881至1887年的六年间，他还是写了几本著作，其中有《黎明》、《快乐的智慧》、著名的《查拉图斯特拉如是说》、《超越善恶》和《道德谱系学》。

在1888年，当他44岁的时候，尼采感到，在他长期的疾病与康复的循环周期中，出现了一个短暂的稳定时期。在六个月的时间里，他以惊人的速度写作了五本著作，它们是：《瓦格纳事件》、《偶像的黄昏》、《反基督者》、《瞧这个人！》、《尼采驳瓦格纳》。此后不久，在1889年元月，尼采在都灵的街上病倒了。他被带回到

---

① 中译作《悲剧的诞生》。——译者注

巴塞尔的诊所治疗。然后又从那里送到耶拿的精神病院，最后回到他母亲和姐姐那里，由她们照顾。在他生命的最后十一年，尼采由于脑部感染，完全疯癫了，因此，无法完成他计划的主要著作《重估一切价值》。尼采的著作具有非常生动活泼的风格，充满激情。尽管他后期的一些著作表现出一些即将发生的精神困难的征兆，学者们普遍认为，我们不应该因为他后来的精神崩溃，而低估他著作的意义。

“上帝死了”

尼采写作哲学著作的方式是更多地考虑挑起严肃的思想，而不仅仅是常规式地回答问题。在这一点上，他更多地类似于苏格拉底和柏拉图，而不是斯宾诺莎、康德或黑格尔。他没有构造形式体系，因为他认为，构造体系要假设我们已经有一些自明的真理，在其上才可建造体系。他认为，建造体系会缺乏完整性，因为诚实的思想必须明确地挑战那些自明的真理，大多数体系是建造在其上的。我们必须参加辩证的过程，愿意适时地宣布我们反对我们之前的意见。他认为，大多数哲学体系构造者企图一次解决所有问题，充当“宇宙之谜的阐明者”。尼采认为，哲学家应该少一些自负，更多地关注人类的价值问题，而不是抽象的体系。哲学家应该以一种革新的态度，不受他所处文化的支配性价值的束缚，直接关注人类问题。尼采在许多重要问题上采取各种不同的立场，因为这，人们很容易以矛盾的方式阐释他的观点。并且他主要是以格言警句来表达他对问题的看法，而不是详细的分析，这给人一种含糊不清、模棱两可的感觉。尽管如此，尼采提出了许多与众不同的观点，这些观点相当清晰地从他的著作中显露出来。

当其他人在19世纪的欧洲看到权力与安全的象征的时候，尼

采却以预言家的敏锐，看到现代人信守的传统价值支撑即将倒塌。普鲁士军队使德国成为欧洲大陆的一个伟大强国，而科学上的令人惊讶的进步更进一步地激励了乐观主义的精神。但是，尼采却大胆地预言，强权政治和邪恶的战争必将发生。他感觉到一个虚无主义时期正在到来，其种子已经播下。他的预言并不是以德国军事力量或正在进一步发展的科学为根据，相反，他受到一个无可争辩的事实的影响，即对基督教上帝的信仰已经完全衰落，他可以自信地说“上帝已死”。

尽管尼采是一位无神论者，他仍然是带着复杂的心理来思考上帝之“死”的。一旦所有人都充分地认识到上帝之死的含义，随之而来的后果令他胆寒。他既考虑到宗教信仰的衰落，又看到对达尔文物种进化论的信仰正在蔓延。在这种结合中，他看到人与动物的基本差别的泯灭。如果这就是我们被要求信仰的东西，那么，当未来带给我们在地球上从未见过的巨大战争灾难时，我们就不应该感到惊讶。同时，上帝之死对于尼采而言，意味着一个新时代的开始——本质上否定生命的基督教伦理会被一种肯定生命的哲学所取代。“最后”，他说道，“海洋，我们的海洋，展开在我们面前，也许从来没有如此展开的海洋。”对上帝之死的虚无主义后果的矛盾心理，使尼采转向人类价值的中心问题。在这样一个时代，上帝不再是人类行动的目标和法令。在他为这个时代寻找新的价值基础的过程中，尼采认为，美学最有希望替代宗教，成为新的价值基础。他认为，只有作为一种美学现象，人类存在和世界才获得永久的辩护。古希腊人从最初就发现了人类努力的真实意义。他开始从古希腊的阿波罗和狄俄尼索斯概念提取出他关于人类性质的基本的洞见。

阿波罗精神与狄俄尼索斯精神

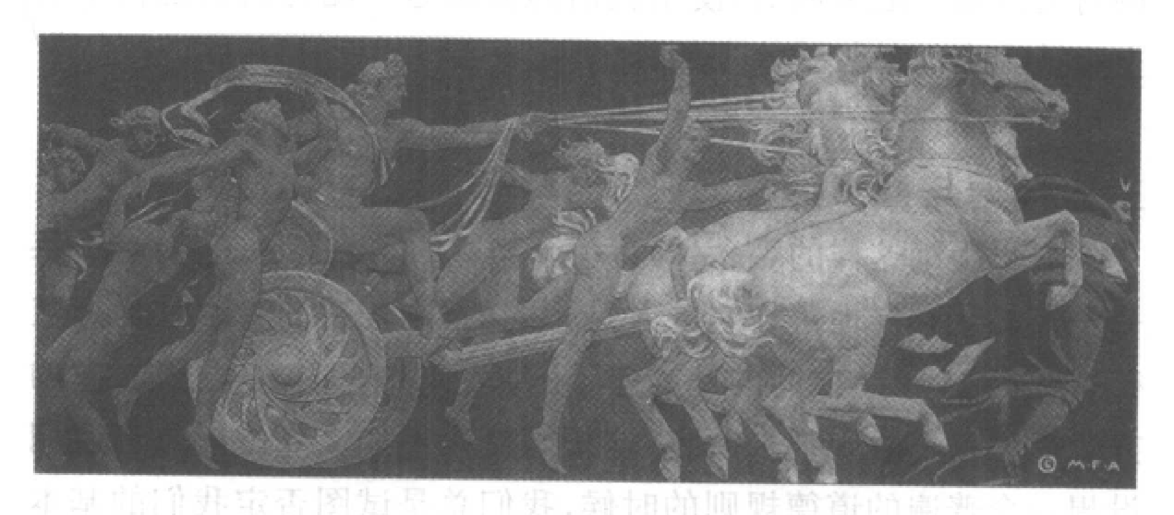
尼采认为,美学价值产生于两个原则的融合,这两个原则分别由两个古希腊神——阿波罗与狄俄尼索斯代表。狄俄尼索斯象征动态的生命之流,不知道限制和阻碍,抵制一切限制。狄俄尼索斯的崇拜者会陷入癫狂,从而在更大的生活海洋中失去他们的认同。另一方面,阿波罗是秩序、抑制和形式的象征。如果狄俄尼索斯态度在一些音乐中使放纵的激情得到最好的表现,那么,阿波罗给与形式的力量则在古希腊的雕塑中发现它的最高表现。于是,狄俄尼索斯象征人性与生命的一致,个体性被吸收进生命力量的更大实在。阿波罗则是"个性化的原则"——是控制和限制生命的动态过程的力量,以便创造出有形的艺术作品或有控制的人格特征。从另一个方面看,狄俄尼索斯代表灵魂中否定的和毁灭的黑暗力量,当未加限制的时候,它就会"在令人厌恶的色欲和残暴方面达到顶点,而这是大多数凶残野兽的本性。"与此形成对照,阿波罗代表处理这种强大生命能量涌动的力量,驾驭毁灭性的力量,它把它们转变成创造性行动。

根据尼采,古希腊悲剧是伟大的艺术作品。它描写阿波罗对狄俄尼索斯的征服。但是,从这一描述中,尼采得出结论,人们并不面临在狄俄尼索斯与阿波罗之间的选择。认为我们居然会面临这样的选择是误解了人类境况的真实性质。事实是,人类生命必然包含黑暗的汹涌的和强烈的情欲力量。根据尼采,古希腊悲剧所揭示的是,对这些驱动力的认识成为创造艺术作品的契机,而不是放任自己的本能、冲动和情欲的洪水泛滥。无论是通过节制形成我们自己的特征,还是通过把形式施加到耐受性的材料上来形成文学或雕塑艺术,情况都是这样。尼采把悲剧的诞生——即艺术的创造——看作是人的基本健康因素——阿波罗对不健全的狄





狄俄尼索斯——激情的象征，其崇拜者沉迷于狂饮和舞蹈。
（慕尼黑·赫尔曼图库）



阿波罗和他的战车——象征着节制、秩序和对激情的控制。
（波士顿艺术馆）

俄尼索斯的狂乱挑战的应答。根据这种观点,没有狄俄尼索斯的刺激,就不会有艺术出现。同时,如果把狄俄尼索斯看作是人性中的唯一因素或决定因素,我们就会非常绝望,最后导致对生命的否定态度。但是,对尼采而言,人性的最高成就存在于古希腊的雕塑之中。在古希腊雕塑中,狄俄尼索斯因素与阿波罗因素被协调起来。19世纪的文化否认狄俄尼索斯因素在生命中有正当的位置。然而,对尼采而言,这只是推迟了不可避免的生命力的爆发,生命力的表达是不可能永久地被抑制的。询问生命应该决定知识还是知识应该决定生命,是在引出这样一个问题,即这两者中哪一个是更高和更具决定性的力量。尼采认为,毫无疑问,生命是更高和更具决定性的力量,但是,原始的生命力最终是毁灭生命的。因此,尼采指望古希腊的方案——融和狄俄尼索斯因素与阿波罗因素——通过这一方案,人类生活转变为美学现象。尼采认为,在这样一个时代,宗教信仰不能提供一个关于人类命运的令人信服的洞见,而古希腊的这一个方案,能够为现代文化提供一个切实有效的行为准则。尼采认为,使宗教信仰失去这一能力的正是在本质上否认生命的基督教伦理的否定性。

主人道德与奴隶道德

尼采拒绝这样的观念,即有一个普遍的和绝对的道德体系,每一个人必须同样地遵守它。人是不同的,用普遍的术语来构想道德,就忽视了个体之间的基本差异。认为只有一种人类性质,它的方向能够以一套规则来规定,这种想法是不切实际的。每当我们设想一个普遍的道德规则的时候,我们总是试图否定我们的基本的生命能量的充分表达。在这方面,犹太教与基督教是最坏的冒犯者。他认为,犹太教与基督教伦理与我们的本性是如此相对立,

它的反自然的道德削弱人性，只是产生一些“被毁灭和拙劣”的生命。

人类是如何制造出如此不自然的伦理体系的呢？尼采说，在早期，有“一种双重的善恶历史”，它显示了两种主要道德类型的发展，即主人道德与奴隶道德。在主人道德中，“善”总是意味着“高贵”，“高品质的灵魂”。相反，“恶”意味着“粗鄙”和“庸俗”。高贵的人把他们自己看作是价值的创造者和决定者。他们并不从自身之外寻找任何对他们行动的认可。他们自己认可自己。他们的道德是一种自我赞美的道德。这些高贵人的行动出自他们的权力感，这种权力感总是寻求不断充溢。他们帮助不幸的人，但并不是出于怜悯，而是出于一种由权力丰溢而产生的冲动。他们尊敬各种形式的权力，乐于经历严酷与困苦。他们也因所有这些艰难困苦而被崇敬。与此形成对照，奴隶道德起源于社会的最低阶层：被虐待者、被压迫者、奴隶和那些对自身不确定的人。对奴隶而言，“善”代表所有那些能够帮助减轻受害者痛苦的品质，诸如“同情、善意的援助之手、热心肠、耐心、勤奋、谦卑、友善。”尼采认为，奴隶道德本质上是实用的道德，因为道德的善包括任何对那些虚弱无力的人有益的东西。在奴隶道德看来，引起畏惧的人是“邪恶的”，但是，在主人道德看来，实际上，“善的”人正是能引起畏惧的人。

奴隶报复的方式是把贵族的美德解释成罪恶。尼采强烈抗议西方主导道德，认为它提升了“畜群”的平庸价值，“畜群”“对于力量大量聚集所形成的美好冲动毫无所知，这种冲动是高贵的东西，或许是一切事物的标准。”令人难以置信的是，通过成功地使所有高贵的品质看上去是罪恶的，而所有虚弱的品质看上去是美德，“畜群精神”最终战胜了主人道德。主人道德对生命的肯定被弄

得似乎是“邪恶的”,是人们应该有“罪恶”感的东西。尼采说,事实是:

> 仍然具有自然本性的人,在各种骇人意义上的野蛮人,捕猎者,仍然具有完整的意志力量和权力欲望,他们扑向虚弱的、更道德和更和平的种族……在开始,高贵等级总是野蛮等级:他们的优越性首先并不存在于他们的身体力量中,而是存在于他们的心理力量中——他们是完全的人。

但是,通过削弱它的心理力量,主人种族的权力已经被摧毁。为了反对自然的冲动施展其攻击性力量,虚弱种族建立起精致的心理防卫措施。新的价值和新的理想,诸如和平与平等,在“社会基本原则”的伪装下提了出来。尼采说,就弱者削弱强者的权力来说,这是一个并不精明的愿望。针对最自然的人类本能,弱者已经创立否定的心理态度。尼采说,奴隶道德是“一种否定生命的意志,是一种消亡与衰败的原则。”但是,他继续说道,对畜群的愤恨心理和要求对强者复仇的愿望的心理分析将显示我们必须做什么。即我们必须“抵制一切感伤的虚弱状态:生命本质上就是对异己者和弱者的占用、伤害和征服,是特殊形式的压制、严酷和强制……用最婉转的话讲,根本上是剥削。”

权力意志

根据尼采,剥削并不是人类固有的退化行为。相反,“作为一种主要功能,它属于生物的本性。”剥削是“内在的权力意志的一个后果,权力意志正是生命意志——全部历史的一个基本事实。”权力意志是人类本性中支配环境的一个核心动力,它不仅仅是生存意志,而是一种要强有力地证实我们个体力量的冲动。正如尼采说的,“最强有力的和最高的生命意志并不在可怜的生存斗争

中寻找表达,而是在战争意志中寻找表达。权力意志,超级权力意志!"

欧洲道德否定权力意志的中心作用,并且是以一种不诚实的方式。尼采把这归咎于基督教的奴性道德。他写道,"我把基督教看作是最致命的和最有诱惑性的谎言,它从来就没有存在过——是最大的和最不虔诚的谎言。"他感到惊骇,整个欧洲要服从于一小群可怜的被社会遗弃的人的道德,他们围绕在耶稣周围。试想一下,他说,"粗鄙琐碎之徒的道德成为衡量一切事物的标准。"他把这看作是"文明中从未有过的最令人反感的堕落"。在《新约全书》中,"最没有资格的人……在书中就最重大的存在问题发表他们的言论。"这对尼采来讲简直是难以置信的。基督教与人的本性相矛盾,它要求我们去爱我们的敌人,而我们的本性命令我们恨我们的敌人。并且基督教否定道德的自然起源,因为它要求我们在爱任何事物之前首先要爱上帝。通过把上帝注入到我们的感情中,我们彻底地摧毁了肯定生命的直接的和自然的道德标准。通过把我们的思想转向上帝,我们冲淡了我们最强有力和最有生机的活力。尼采承认,基督教的"精神的"人通过对受苦人提供安慰和鼓励,对欧洲起了不可估量的作用。但是达到基督教博爱的代价是什么?尼采写到,代价是"欧洲人种的退化"。有必要颠倒所有的价值评价——这正是他们已经做过的!摧毁强者,破坏伟大的希望,怀疑对美的喜好,毁坏一切自主的、男性的、征服性的和专横的事物。于是,基督教成功地颠倒了"对现世的爱和现世的至上性,把它们转变为对现世和世俗事物的恨……"

尼采乐意虚弱的畜群有他们自己的道德,只要他们不把他们的道德强加给更高等的人类。具有巨大创造力的人为什么要降低到劣等畜群的普通层次呢?尼采讲超越"善恶",他的意思是要超

越他那个时代的占支配地位的畜群道德。他想像一个新时代，那时，真正完全的人将再次达到一个新的创造水平，从而成为一个更高的人类类型——超人(Übermensch)。这种新人将不拒绝道德，他只是拒绝否定性的畜群道德。并且，尼采认为，以权力意志为基础的道德是唯一最诚实的道德，奴隶道德则非常小心地掩盖这种道德类型。如果超人是“残忍的”，尼采说，那么我们必须认识到，实际上，几乎所有我们称为“更高等文化”的东西，仅仅是一种残忍性在精神上的强化。他说到，“这就是我的论题，‘野兽’根本没有被屠杀，它活着，它繁殖，它只是已被改变形式”。例如，古罗马人从角斗士的角斗中取乐。基督徒从十字架像经验到极度喜悦。西班牙人在看到斗牛的血腥场面时的欢乐。法国工人对流血革命的强烈渴望。这些都是残忍性的表现。

从主人道德的有利观点看，残忍一词只是与基本的权力意志有关，它是力量的一种自然表现。人被区分为不同的等级，而正是权力的多少决定和区别人的等级。因此，像政治与社会平等这样的理想是无意义的。在事实上存在权力差别的地方，是不可能有平等的。平等只能意味着把每一个人都降低到畜群的平庸水平。尼采想要保持两种类型的人之间的自然差别，即在“代表向上的生命类型和代表颓废、衰败和虚弱的生命类型”之间的差别。当然，一种更高级的文化总是需要平庸的畜群，但这只是使超人的出现和发展成为可能。如果超人要出现，他必须超越低等人持有的善恶。

重估一切道德

尼采认为传统的道德无疑正在走向死亡，他想要在传统道德的位置上安放什么呢？他的肯定的建议不如他的批评分析那么清

楚。但是,从他对奴隶道德的拒绝中,我们可以推导出他的新价值的许多内容。如果奴隶道德产生于愤恨与复仇,那么,必定会再次出现对所有价值的重估。尼采的重估并不是重新创造一个新的道德价值表,而是向当前已被接受的价值宣战,正如苏格拉底说的,"应用解剖刀对时代的美德进行活体解剖。"由于传统道德是最初的自然道德的颠倒,重估必须是以诚实和事实的名义拒绝传统道德。重估暗示,所有"更强烈的冲动仍然存在,但是,现在它们出现在虚假的名义和虚假的价值下,还没有意识到它们自己。"没必要创立新的价值,只需要把价值再次颠倒过来。正如"基督教是一切古代价值的重估",现在,必须为了我们最初和最深的本性的缘故,拒绝今天的支配性价值。他揭示,现代人称作"善"的根本不是美德。他们的所谓真理是被掩盖的自私和虚弱,他们的宗教是一种心理武器的熟练创造,用这一武器,道德的侏儒驯养自然的巨人。一旦这种伪装从现代道德上移开,真实的价值就会出现。

在最后的分析中,道德价值必须建立在我们真实的人类本性和我们的环境之上。与达尔文不同,达尔文在描述物种的进化时,极端强调外部环境。尼采关注个人的内在力量,它能够形成和创造事件——"一种利用和剥削环境的力量"。尼采的主要假设是,任何地方,在任何事情中,权力意志都寻求自我表达。他说,"世界是权力意志——别无它物。"生命本身是多种力量,"是一种肯定力量之过程的永久形式。"人的心理结构显示,我们的快乐和痛苦反映了一种努力增强权力的趋向。痛苦刺激我们施加力量克服障碍,而快乐含有一种权力增加的感觉。

超人

尼采的权力意志概念最清楚地表现在超人的态度和行为中。

我们已经看到,尼采拒绝平等的概念。他还表示,道德必须适合不同等级。即使在重估一切价值后,"平庸的畜群"也不会有智力上的能力达到"自由精神"的高度。总之,不可能有"共同的善"。尼采说,伟大的事物只属于伟大的人,"所有珍稀的事物都只是为了高贵的人"。超人将是罕见的,它是人类进化的下一个阶段。历史并不是向抽象"人性"的进化运动,而是走向杰出人物的出现:超人是目标。但是,超人不会是机械的进化过程的产物。只有当较高级的人有勇气重估一切价值,自由地应答他们内在的权力意志时,历史的下一个阶段才能够达到。人类需要被超越,超人将代表发展的最高水平和身体、智力和情感力量表达的最高水平。超人将是真正自由的人,对他而言,没有什么是被禁止的,除了阻碍权力意志的行为。超人将体现对生命的自发肯定。

尼采并不认为他的超人将会是一个暴君。当然,在超人身上将会有很多狄俄尼索斯因素。但是,这些激情会被控制,从而把动物本性与智力协调起来,赋予他的行为以形式。我们不应该把这种超人与极权主义的恶棍混淆起来。作为一种模型,尼采心中想到的是歌德和"拥有基督灵魂的罗马凯撒"。在尼采的思想成熟后,他的理想人物应该达到狄俄尼索斯因素和阿波罗因素的和谐统一。在早期,当瓦格纳和叔本华影响他的思想时,尼采批评苏格拉底导致西方思想错误地转向理性。在后期,他对理性有了更多的肯定评价。但是,即使在最后,他仍然认为,理性必须用于服务生命,生命必须不因知识而牺牲。然而,正是因为苏格拉底把人们从自我毁灭中拯救出来,他在历史上仍然是重要的。他说,对生命的强烈渴望将会导致对毁灭生命的伦理的战争。狄俄尼索斯因素自身会导致悲观主义和毁灭。因此,有必要驾驭人们的本能,而这就需要苏格拉底提供的这种力量。尽管理性的阿波罗因素有彻底

摧毁充满生机的生命之流的危险，然而，尼采仍然认为，没有某些理性的赋予形式的指导，我们无法生活。对于尼采，苏格拉底成为重要的，正是因为这位古代哲学家首先看到思想与生活之间的正确关系。苏格拉底认识到，思想服务于生活，而以前的哲学家则认为，生活服务于思想和知识。于是，尼采的理想是：使其激情处于控制之中的充满激情的人。

让·马格里特现代派作品——赞美辩证法
（澳大利亚维多利亚国家艺术馆）

第 五 部 分



20 世纪和当代哲学

16 实用主义和过程哲学

19世纪思想的一个主题就是世界是不断地变化的。黑格尔认为,人类历史以及我们周围的所有的事物是一个不断发展着的绝对精神的一部分。达尔文主张,所有的生物性生命——甚至人类的社会制度——都是从简单形式到更复杂的形式演变着的。当哲学在从19世纪向20世纪发展的时候,变化的观念仍然是知识分子思想里一个很重要的部分。有两种哲学思潮特别关注变化,它们是实用主义和过程哲学。这两种哲学思想否认存在着固定不变的真理,认为我们应该根据变化的经验和形而上学过程理解事物。

作为美国思想对于哲学事业的最具原创性的贡献,实用主义是在19世纪末出现的。这一

哲学思潮最初在查理·皮尔士(1839—1914)那里得到了最初的理论表达。它是通过威廉·詹姆斯(1842—1910)的卓越而简明的文章得到广泛和普遍的流传的。然后,由于约翰·杜威(1859—1952)的努力,实用主义渗透到美国制度的日常生活里面了。这三个哲学家的中心思想是,哲学理论如果不能够对于日常生活产生影响,那么它就没有价值。实用主义是解决问题的一个方法,而不是有关世界的一个形而上学体系。然而,过程哲学对于事物的本质提出了具体的观点。很多学者,包括后来的一些实用主义者,与过程哲学有一定的关系。法国哲学家柏格森(1859—1941)和英国哲学家怀特海(1861—1947)两个人是过程哲学的主要倡导者。

实用主义

作为哲学中的一种运动,实用主义的建立是为了沟通19世纪思想里的两个不同的思潮。一方面,经验主义、功利主义、科学的影响逐渐增强。在这一点上,达尔文的进化论对于人性提出了最新的和鲜明的权威性的观点。这个思想传统的要旨是,人性和世界只是一个机械的和生物的过程的一部分。另一方面,有一个起源于笛卡尔的理性哲学并贯穿在康德、黑格尔和德国唯心主义者思想里的以人为中心的传统。在这两个传统之间,存在着一个不断扩大的鸿沟。经验主义者和科学家对于理性主义和唯心主义哲学几乎是持否定态度,因为它缺乏客观的证据。然而,从理性主义和唯心主义的观点看,科学威胁着道德和宗教信念,以及人类目的的意识。

实用主义在这两个传统之间起着中介作用,把这两个传统里

面的最重要的东西结合起来。与经验主义的传统一样,实用主义者认为我们不可能对于实在有整体的了解。我们从很多角度来认识事物,而且我们必须接受获取知识的各种方法。与理性主义者和唯心主义者一样,他们也认为道德、宗教、人类目的构成了我们经验的一个很重要的方面。皮尔士、詹姆斯、杜威每一个人都给了实用主义不同的表述。皮尔士最初对于逻辑和科学感兴趣,詹姆斯的写作是有关心理学和宗教的,而杜威则沉浸于伦理学和社会思想的问题之中。他们都是同时代人,他们都来自于新英格兰,他们都是卓越的学者。

皮 尔 士

查理·皮尔士1839年出生于马萨诸塞州的剑桥镇。他的父亲是哈佛大学著名的数学教授。在他的父亲的指导下,他先是在家接受了数学、科学、哲学的教育,并进而在16岁到20岁的时候,在哈佛大学接受了同样的教育。在他拿到数学和化学的硕士学位后,他在哈佛的天文观察站工作了三年,并于1878年发表了他的有关光度学的研究成果。从1861年到1891年这30年间,他都在为美国海岸和大地测量协会工作。他也曾在很短的时间内在霍布金斯大学任逻辑讲师。但是,他从来没有成为任何一个大学的正式教师的一员,主要可能是因为他的杰出才能被他个人的古怪性格遮蔽了。没有一个正式的学术身份,他从出版商那里得到的是拒绝和冷漠。所以,在他的一生里,仅仅出版了很少一部分作品。而且,他实际上并没有得到他的能力所应当值得的名声。在他逝世几十年后,他的著作才被收集和整理成几卷本。它们代表了惊人的创造性思想的成果。在他的晚年,皮尔士遭遇着经济上的困

难、健康的下降和社会的排斥。在这些困难的日子里，他的忠实的朋友威廉·詹姆斯不仅帮助他，而且是使得皮尔士的实用主义的创造性思想进入到这个世界整整一代人思想里的渠道。

意义理论

皮尔士的实用主义的核心是，对于词如何获得意义给予了新的解释。他从希腊词 pragma（意思是“行动”或“行为”）创造了 pragmatism（实用主义）这个单词。其目的就是要强调这样一个事实，即词是从某种行为里得到意义的。只有当我们能把我们的概念翻译成某种操作行为它们才是清楚明白的。例如，“硬”和“重”这两个形容词有意义的条件只是，我们能够发现与这些词相联系的某些具体的效果。因此，“硬”是指不能被很多东西划破，而“重”是指如果我们松开的话就会下落。由于强调词的效果在词的意义里的决定性角色，所以，皮尔士认为，只要一个硬的东西和一个软的东西没有在试验里证明为不同的，那么，它们就没有绝对的区分。从这些例子，皮尔士进而推广到意义和知识的总体特性。他的基本观点是“我们对于任何事物的观念就是我们对于它们的感觉到的效果的观念”。也就是，如果词有任何意义的话，那么，我们必须能够应用运算公式，即“如果 A 那么 B”。它的意思是，当特殊的对象出现时，我们能够期望特殊的效果随之而来。因此，如果一个词指向一个没有可以想像得到的实际效果的对象，那么，这个词就没有意义。

皮尔士很大程度上是受科学语言的影响，因为特别是科学语言能够满足这种对于意义的实用性的检验。他反对理性主义的理论，因为后者主张有效性仅仅是依据于概念之间的一致性，与外在事物无关。早期的经验主义试图证明理性主义的缺陷。但是，皮

尔士发现理性主义的假设仍然具有很强的影响。例如，笛卡尔认为，理性上的确定性是由"清楚明白"的观念构成的，而对于这些观念我们用直觉来把握。这样的话，我们的心智就是能够与周围环境隔离开来进行成功运作的纯粹的理论工具。与所有这些假设相反，皮尔士认为，思考总是发生在一定的环境里的，而不是与之隔离开来。我们不是从直觉里推出意义，而是依靠经验或实验。因而，意义不是个人或私人的，而是社会和公众的。再说一遍，如果不能够通过概念的效果或公众结果来检验它们，那么，这些概念就是无意义的。他相信，这对于区分有意义和无意义的争论是最重要的，特别是当我们在互相对立的思想体系之间犹豫不决时。

信念的角色

皮尔士认为，信念处于思想和行动之间的中间位子。信念指导我们的欲望和形成我们的行为。但是，当有怀疑的时候，信念是"不固定的"。当"怀疑的刺激"引起我们为获得信念而斗争时，思想的事业也就开始了。通过思想，我们试图固定我们的信念，以便我们有行动的向导。根据皮尔士，我们可以有几种固定信念的方法。首先是固执的方法。根据这种方法，人们固守着信念，拒绝对它们的怀疑或者考虑另外一个观点的论证或证据。另外一个方法是求助于权威，即拥有权威的人以惩罚的威胁来要求人们接受一定的观念。还有一种方法，是形而上学家或哲学家，例如柏拉图、笛卡尔、黑格尔等人所用的方法。在皮尔士看来，这些哲学家对于信念问题的解决是看概念是否与理性一致。皮尔士发现他自己与所有这些方法有分歧，主要是因为这些方法不能够达到它们的目的，即固定或决定信念。它们所缺少的是与经验和行为的某种联系。

因此，皮尔士提出了第四种方法，科学的方法。这种方法的主要特征就是根植于经验的实在性基础。上面所说的固执的方法、权威的方法以及理性的方法都是依赖于我们内心所具有的纯粹是我们的思维的结果。与之相反，科学方法是建立在这样一个假设之上，即有真实的事物，它们是不依赖于我们对于它们的看法的。而且，由于这些真实的事物是依据一定的规则作用于我们的感官的，我们可以认为它们以同样的方式作用于每一个观察者。因此，建立在真实事物上的信念是可以被证实的，而且，坚定这些信念是公众的而不是私人的行为。事实上，我们是不可能同意或反对依靠上面前三种方法所得出的结论的。因为那三种方法是不指向任何其结果或真实存在可以被检验的事物的。固执的方法很明显是不理性的。权威的方法是排除争论的。先验推理的方法，由于它是与事实隔离开来的，允许对事物的几种不同的解释加以肯定。大陆理性主义所产生的那些选择性的形而上学体系就是例子。

方法的要素

对于解决不同信念冲突的办法，皮尔士推荐科学的方法，因为他觉得这种方法可以战胜个人的偏见。第一，科学的方法要求我们不仅表述我们所相信的真理，而且陈述我们是如何达到它的。达到真理的过程应该能够被那些感兴趣的人重复，以便检验是不是同样的结果会发生。皮尔士不断地强调科学方法的公众或团体特点。第二，科学方法是高度自我批评的。它用自己的结论进行严格的检验，而且，不论在什么地方都表明，一个理论的结论是根据新的证据和新的思维而调整的。皮尔士说，这样的态度应该是我们对于所有信念的态度。第三，皮尔士认为，科学需要科学团体的所有成员的高度合作。这种合作防止了任何个人或组织为了自

己的利益而改变真理。因而，科学的结论必须是所有科学家都能得出的结论。同样地，在信念和真理的问题上，应该是每个人都能得出同样的结论。这种经验研究的方法意味着任何合法性的概念都必须有某种实践性的结果。

詹姆斯

威廉·詹姆斯的作品的丰富的韵味反映了他的同样丰富多彩和广博的人生。他于1842年出生于纽约市，在一个有教养的家庭长大。这个家庭不仅产生了杰出的美国哲学家，而且产生了一个天才的小说家，他的弟弟亨利·詹姆斯。威廉·詹姆斯在哈佛大学读书，并到欧洲的大学游学。这使得他获得了在文化和智识上更广的视野。在1869年他从哈佛大学获得了医学博士的学位，并在1872年被聘为该校的心理学教师。詹姆斯从医学转到了心理学和哲学。在1890年发表了他的著名的《心理学原理》一书。他是哈佛哲学系的成员。与他一起的还有G.桑塔亚那和J.罗伊斯。与他的著名的心理学著作相比，尽管他没有写出同样大部头的哲学论著，但他所写的很多高质量的论文，无论是单篇还是论文集，在全世界被人广泛阅读。到1910年在他68岁去世的时候，詹姆斯创造了一种新的哲学方法，而且成功地把他的实用主义原则介绍给了非常广泛的读者。从皮尔士已经做过的工作开始，詹姆斯用新的眼光看待实用主义，并沿着新的路线来发展它。对于詹姆斯所关注的重要问题，我们将讨论其中的四个。它们是(1)实用主义方法，(2)实用主义真理论，(3)自由意志的问题和(4)人的意志在信念过程中的作用。

作为方法的实用主义

詹姆斯认为，“如果这个或那个有关世界的理论是真的的话，那么，哲学的全部功能应该是在我们生命的特定的时刻改善你和我的生活”。他强调对于具体生活的关心，特别是那些对于我们现在和未来的生活具有影响的事实和行动的关心。但是，实用主义本身不包含任何的实质和内容，它没有提供有关人的目标或目的的特别的信息。作为哲学，实用主义没有它自己的教条。因此，它不给人们提供世界的公式。

“实用主义”，詹姆斯说，“只是一种方法”。作为一种方法，实用主义仍然认为人的生命是有目的的，而且，对于人性和世界的各种竞争的理论应该以这个目的为标准来检验。根据詹姆斯的观点，事实上，对于人的目的没有单个的定义。我们对于人的目的的理解是思维活动的一个部分。当我们想理解事物和我们生活的环境时，哲学思考就出现了。目的是从在这个世界上的无拘束感引出自己的意义的。詹姆斯拒绝接受理性主义主要是因为它是教条的，而且它对于世界给出想当然的结论性回答，常常不触及生活的问题。与之相反，实用主义“除了它的方法之外没有教条或学说”。作为方法，实用主义从新发现的生活的事实出发。我们不应该把科学、神学、哲学里的理论视为最终的，而是应该把它们看成近似的东西。任何理论的价值就在于它的解决问题的能力，而不是它的内在的语言上的一致性。取代简单的一致性的是，用詹姆斯的话说，“你必须把每一个词的实际的现金价值找出来”——也就是，我们必须把注意力集中在结果上。当我们发现一个理论对于实际生活没有任何影响时，那么，这个理论就是无意义的，我们就应该抛弃它。



真理的实用主义理论

建立一个概念的意义是一回事,建立它的真理则是另外一回事。例如,坚持认为中央情报局在监视我的每一个举动,这对于我可能是有意义的。从实用主义的观点看,如果这个看法能产生某种结果——例如导致中央情报局成员的不同的行动,甚至对于我如何在我的私人生活里活动产生影响,那么,它就是有意义的。但是,这并不意味着中央情报局是真的在监视我。对于真理的检验要比对于意义的检验更苛刻。然而,即使在这一点上,实用主义也提供了方法。詹姆斯拒绝接受普遍的真理理论,也就是现在人们所谓真理的符合论:如果一个观念与实在是相符的,它就是真的。这个理论假定观念“复制”了实在,而且,如果一个观念是真的,它就一定是把“在那里”的东西精确的复制下来了。然而,在詹姆斯看来,根据这种理论,“真理在本质上意味着一种没有生气的静态的关系。当你得到了任何事物的真观念的时候,事情也就结束了。你拥有它;你知道它。”但是,在詹姆斯看来,真理与此相比是更少确定性的。与意义的理论相似,真理包括这样的问题,“如其为真,那么,对于任何人的实际生活能产生什么具体的影响”?

作为实用主义真理理论的一个例子,詹姆斯让我们考虑一下墙上的钟表。我们把它看成是一个钟表,不是因为我们对于它有一个模仿性的观点。钟表的所谓的“实在”是由它的内部机械系统构成的,而我们对此是看不到的。我们对于钟表的观念主要是它的表盘和表针,而这些与钟表的“实在”是两码事。但是,我们有关钟表的有局限的观念之所以被认为是真的,是因为我们把这个概念作为钟表来使用,而且这样的话,它是起作用的。这个观念的某些实际的效果是,我们可以“准时”讲课以及赶火车。我们可以科学地证实我们观念的各方面,比如检查钟表的内在组成部分。

然而，事实上，我们很少这样做。如果说，我们所具有的有关钟表的概念对于规范我们的行为已经很成功了，那么，这种科学的检查对于我们的观念的真理性，即眼前是一个钟表，能够增加什么呢？詹姆斯说，“对于完成一个真理过程来说，有成千上万种在这种发生状态里起作用的我们的生活”。因此，真理依靠“信用系统”而存活。

只要能帮助我们把我们经验里的不同的部分成功的联系起来，概念就是真的。因此，真理是生活过程的一部分。作为过程的一部分，成功的经验创造了真理，而且，这也构成了证实的过程。符合论的倡导者相信，真理在这种意义上是绝对的，即在墙上有一个实在的钟表，无论有没有人看到它。然而，在詹姆斯看来，对钟表的真理性的问题只出现在现实生活里，即当我们在生活里觉得“好像”墙上的那个东西是一个钟表的时候。我们成功的行为制造了钟表的真理。所以，没有一个绝对的真理，而是，有多少具体的成功的行为就有多少真理。詹姆斯区分了两种探讨真理的方法，他称作硬心肠的和软心肠的。一个硬心肠的实用主义者将只在真理过程里更多地注意科学的成功行为。例如，我对表的概念是真的，因为我准时地出现在一定的场合。我也可以把我对表的看法和其它表上指示的时间相对照。然而，一个软心肠的实用主义者将考虑真理过程里的科学程度低的行为。例如，不对事物进行科学的分析，只要考虑到我对表的概念能够在安排我的日常日程上起到了主要的作用，那么，我对表的概念就是真的。詹姆斯认为，对于真理研究的硬心肠和软心肠的两种方法在它们自身都是有效的。我们不可能都是科学家。但是，这并不意味着真理就是想入非非。即使用软心肠的方法，一个真的信念也必须起到好的作用，就像假的观念起破坏作用一样。例如，一个想像中的表将对

于安排我的日常事务没有好的作用，而且，事实上，对我的日程有不好的影响。

如果我们问实用主义者为什么人应该寻求真理，詹姆斯的回答是“我们寻找真理的责任是我们做有益事情的一般责任的一部分”。就像一个人应该追求健康，因为健康是有益的。总之，詹姆斯认为，实用主义真理理论可以给哲学提供它所非常需要的服务，即解决争端的方法。如果争论的每一方都坚持认为自己是正确的，那么，有的争论是不能够被解决的。对此，詹姆斯将会问，哪一个理论更与现实生活相吻合？一个缠绕着哲学家几千年的争论不休的问题是自由与决定论的问题。

自由意志

詹姆斯坚信我们不能以理性的方式来证明人的意志是自由的或被决定的。我们将会发现，每一方都会找到很好的理论为自己辩护。然而，詹姆斯相信，实用主义方法将对这一问题带来新的视野。这里，关键的实践问题是，接受任何一方的观点将对于我们的实际生活产生什么样的影响？这个问题值得探讨，因为它与生活里的某些部分有重要的关系：我们是被物质力量机械地驱赶的，还是我们有能力至少把某些我们生活里的一些事件改变成为我们认为合适的？在詹姆斯看来，这不简单是一个有趣味的难题。他的整个哲学的方向都围绕着意志的作用和地位的问题。他对于人的行为和选择那些具有最高贴现价值的行动观念和模式的问题很关心。相应地，他是从人的奋斗方面来看待哲学的，而且，他坚信，这种奋斗也暗示着某种类型的宇宙。

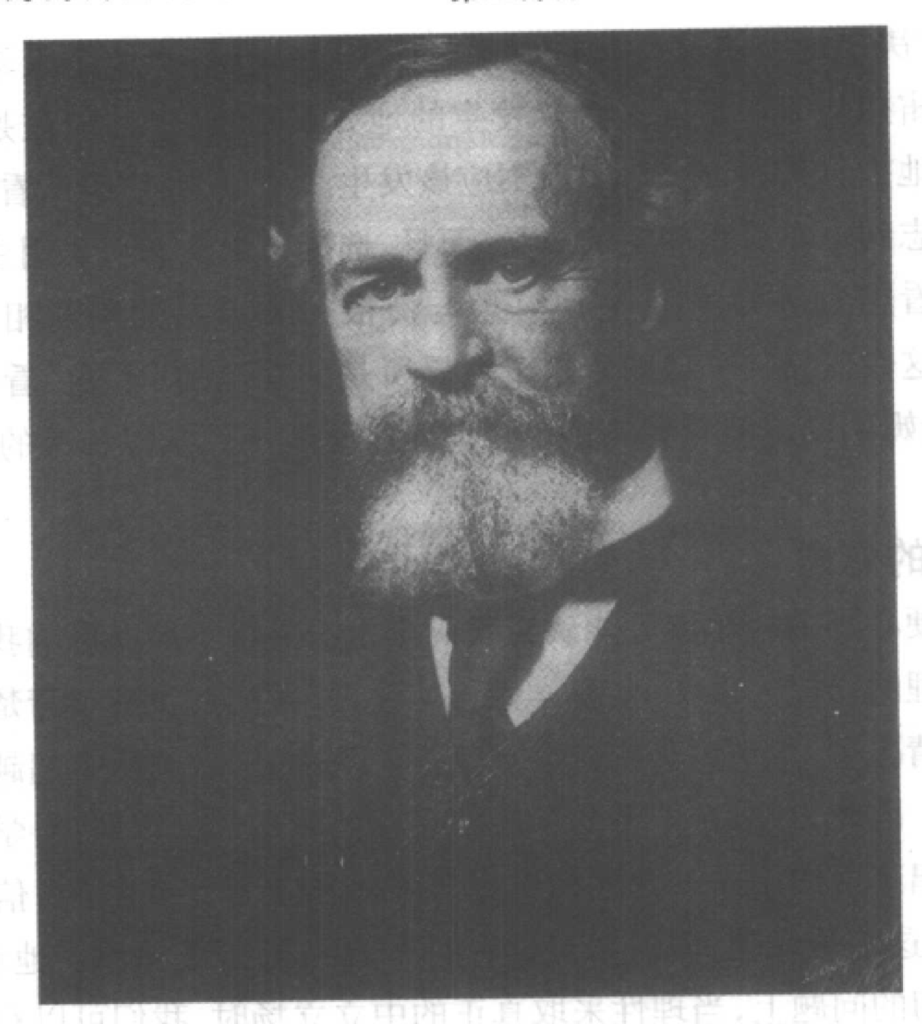
在詹姆斯看来，自由意志的问题“只与可能性的存在有关”，与那些可能但不一定实现的事物有关。决定论者说，没有任何模

糊的或不确定的可能性，将要发生的一定会发生。根据这种观点，“宇宙里已经出现的部分绝对地决定其它将要出现的部分。在其根源上，将来是不存在模糊的可能性的”。另一方面，非决定论者说，在宇宙里有一些“自由的天地”，现在的事物的状况不一定决定将来会是什么样的。这里，有两种互相矛盾的观点。是什么把我们分成赞成可能性的人与反对可能性的人呢？答案是对理论的要求不同。对于有的人来说，说所有的事件都是被永恒地决定的似乎更合理，而对于另外一些人来说，假定人具有真正的选择似乎更合理。如果这两种观点对于各自的提倡者来说都是相同地合理，那么，如何解决这种争论呢？

根据詹姆斯的观点，要解决这个问题，我们只简单地问一个实用主义的问题，即一个决定论的世界意味着什么？也就是，如果所有的事件毫无例外的从时间的开端被如此严格地决定着，以至于它们不能以另外的方式发生的话，那么，我们生活在里面的世界会是什么样的呢？我们只能回答说，这个世界像一台机器：每一个部分都很合适，所有的齿轮都是互相啮合在一起的；一个部分轻微地一动，会引起其它的每一个部分的运动。在这台机器里，没有自由天地。但是，詹姆斯认为，我们不仅仅是一台巨型机器里的机械零件。使我们不同的是我们的意识。对一件事情我们具有后悔的判断能力。例如，有的人可能后悔在高中的时候屈服于同伴的压力，在大学没有好好学习，以及在工作上表现不好。但是，如果事件是被僵硬地固定着，而且我们在过去不能不这样做的话，那么，我们怎么可能会后悔呢？

我们不仅仅能够做出后悔的判断，而且，我们能做出赞同和反对的道德判断。我们说服他人去做某些事情而避免其它的行为。我们也因人们的行为而惩罚或奖赏他们。所有这些判断形式都表





威廉·詹姆斯
（斑鸠图片公司）

明我们不断地面临着真正的选择。被强迫的或决定的行为不是一个选择。在实际生活里，我们看到我们自己和别人易于受攻击。人可以撒谎、偷窃、杀人。我们不仅仅是在回想时认为这些是错的，而且之所以错误，是因为我们感觉这些行为在其发生时并不是不可避免的。做出这些行为的人"本来可以"有另一种做法。决定论者必须对这些判断统统作出解释，而不是把这个世界规定为不可能有什么"应该"的事情的地方。詹姆斯的结论是，这个自由

意志/决定论问题说到底是一个“私人”的问题，而他个人不能够把宇宙想像为一个谋杀必然发生的地方。相反，宇宙应该是这样一个地方，谋杀可能发生，但不应该发生。所以，在詹姆斯看来，自由意志问题有着很现实的意义，而且，选择自由意志从实用主义的观点看更为真实，因为它更好地与悔恨的和道德的判断相一致。如果这仅仅反映了他对于这个世界所是的性质的“本能”看法，那么，詹姆斯说，“有某些本能的反应至少是我不愿加以窜改的”。

信仰的意志

硬心肠的科学家可能认为我们个人的愿望不能够影响我们对于真理的研究。事实上，科学家可能会说，我们在没有很清楚的证据的情况下，不应该具有信念或信仰。例如，宗教问题是超越于证据的。因此，在对于上帝的存在缺乏任何明显的证据时，科学家可能提倡不可知论——既不相信也非不相信上帝。在他的“信仰的意志”这篇论文里，詹姆斯对这种科学观点提出了异议。他认为，在迫切的问题上，当理性采取真正的中立立场时，我们可以有权仅仅根据我们的感觉来相信。然而，我们不能在任何和所有的场合下任意相信任何东西。只是在特别的情况下，我们才能相信我们感觉我们应该相信的东西。在詹姆斯看来，必须是在我们的理性对这个问题完全中立的情况下，才能根据我们的感情来相信。例如，我没有理由相信亚伯拉罕·林肯仍然活着，因为有很多令人信服的理由使人相信他已经去世了。然而，在另外一些问题上，比如，上帝存在的问题，理性似乎是真正中立的。对詹姆斯而言，对于上帝的证明或反证明都是同样地没有说服力的。除了理性的中立规定以外，詹姆斯列举了另外三个决定建立在感情基础上的信念的合法性的条件。

第一,信仰必须是一个活的选择——而不是一个死的选择。也就是,它必须是一个我们在心理上能够相信的观念。例如,如果问一个传统的基督教徒能否相信穆斯林的救世主马赫迪,他或她将在心理上不能够做这种转折。因此,对于基督教徒来说,信仰玛赫迪将是一个死的选择。第二,这种选择必须是被迫的,即我们要么接受要么拒绝,没有第三种可能。例如,我必须要么接受要么拒绝基督教上帝的存在的观点。第三,信仰的事情必须是很重要的,也就是,非常关心的东西,而不是微不足道的。相信上帝好像是一种迫切的事情。当所有这三个条件满足以后,我们就有了詹姆斯所说的"真正的选择"。他把他的观点陈述如下:

> 无论在什么时候,一个真正的选择不能够在其本质上依靠理性来决定的话,我们的激情不仅仅可以合法地而且也必须要在两种观点之间做出选择。因为,在这样的情景下,说"不要做出决定,把那个问题放到一边",这也是一个感情的决定——就像说是或不一样——而且,同样面临着失去真理的危险。

总之,詹姆斯认为,当面临着真正的选择的时候,也就是在理性对此保持中立的问题上,我们是依靠我们的希望和感情来采取决定的。

在詹姆斯看来,当我们预先就积极相信那不能被理性证明的东西的时候,我们常常得到真正的回报。这会冒一定的理性的风险,但是,这种风险是值得的。例如,假设一个年轻人想知道一个年轻女人是否爱他。让我们还假定,客观上她是爱他的,但是他不知道这一点。如果他假设她不爱他的话,那么,他的怀疑将阻止他说或做一些能够让她说出她的爱的事情。在这种情况下,他将"失去真理"。他的信仰的意志并不会必然地造成她的爱。她的

爱本来已经在那里了。但是,信仰能够起到让已经存在的东西划一个圆满的句号的作用。如果这个年轻人在他知道真理以前要求证据的话,他将永远不知道,因为他所寻找的证据只有在他依靠自己的信念而行动的时候才能产生。类似地,在宗教经验领域里,我们只有在事实上成为宗教信仰者,才能发现宗教真理,即使是在缺乏支持我们信念的证据时。而且,我们预先积极的宗教信仰(pro-active religious beliefs)将不会使得我们的宗教经验成为真理,但是它给我们提供了唯一的发现真理的方法。

偶尔,非理性的预先积极的信仰甚至能造成事实,而不是仅仅发现它们。例如,我很可能在工作上得到提升,主要是因为我相信我能够成功,而且毅然决然地按自己的信念行动。通过假定我真的具有能力,我把这种信念贯穿在我的生活之中,并为了它的缘故而冒险。我的信仰造成了它自己的证实。同样地,在政治竞选过程里,候选人的乐观的信仰意志可以在选区内激起足够的热情,从而赢得多数人的选票。詹姆斯用一个火车上抢劫的例子来说明这一点。火车上的所有的乘客很可能从个人来说都是勇敢的,但是,每一个人都怕与抢劫者斗争时自己会遭到射杀。然而,如果他们乐观地相信其他人都会起来,那么抵抗就会开始。但是,如果一个乘客真的站起来,这就会感染其他人,并有助于产生一致的抵抗。

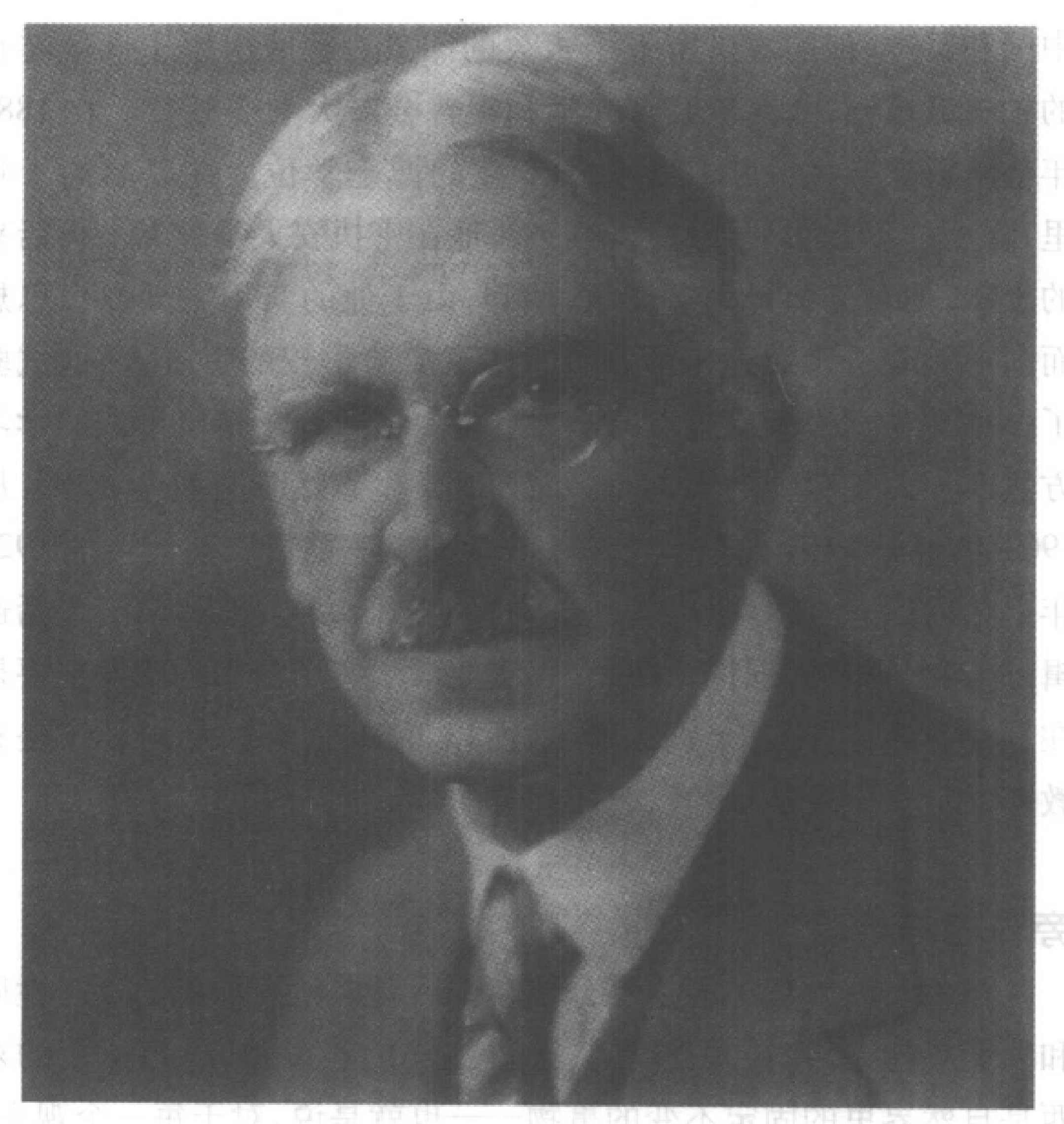
杜　威

威廉·詹姆斯的生动的写作风格是无与伦比的,但是,从根本上说来,杜威是最有影响的实用主义者。在他 92 岁去世的时候,杜威已经使得哲学得到重建,并影响了美国的很多制度,特别是学校系统和一些政治过程。他的影响超越了美国的国界,特别是在

中国和日本，他的演讲留下了永久的印象。杜威出生于佛蒙特州的柏林顿小镇，并在佛蒙特大学和霍普金斯大学受教育。在 1884 年他从霍普金斯大学获得哲学专业的博士学位。在以后的十年里，除了一年在明尼苏达大学以外，他在密执安大学教书。再后来的十年，他在芝加哥大学任教，期间，由于他的实用主义教育思想而名声鹊起。作为芝加哥大学的儿童实验学校的负责人，他试验了一种更为宽松和创造性的学习环境。他放弃了传统形式的学习方法——即听课和做笔记——而鼓励学生直接参与教学方案。从 1904 年到 1929 年他是哥伦比亚大学的专业委员。甚至在他 1929 年退休以后，他还写了大量的著作。他的研究兴趣很广泛，包括逻辑、形而上学和知识论。但是，由于他对于实用主义的阐发主要是在社会方面，而不是个别的领域，所以，他的最有影响的著作是和教育、民主、伦理学、宗教、艺术有关的。

旁观者与经验

杜威与以前哲学的主要分歧在于后者混淆了知识的真正性质和功能。他说，在很大程度上，经验主义的假设是，思想所指的东西是自然界里的固定不变的事物——也就是说，对于每一个观念，在实在世界有一个对应的东西。这种想法是，当我们关注某一物时，认识就是对于被期望发生的东西的模仿。因此，要观察某物就必须对它有一个观念。他把这种观点称为"旁观者的知识论"。但是，理性主义认为，相反的过程才是真的，也就是说，当我们有一个清楚的观念时，这就保证了我们思想的对象是存在于实在中的。无论是哪一种情况，经验主义和理性主义都把心智看作是思考自然界里的固定的和确定的东西的工具。自然界是一个东西，心智是另外一个。认知，就像旁观者一样，是一个比较简单的观看外在



约翰·杜威

（斑鸠图片公司）

事物的过程。

杜威认为，这种关于知识的理论既过于静态也很机械。受达尔文的理论的影响，杜威把人看成是生物机体。我们可以以这种方式更好地理解我们与环境的关系。尽管杜威放弃了他早期的黑格尔倾向，他仍然相信人类是处于辨证过程之中，特别是处于与物

质或自然环境的冲突中。杜威的最高概念就是经验。他使用这个概念是为了把作为能动的生物体的人和我们的多变的环境联系起来。如果我和我的环境都是动态的，那么，很明显，简单的旁观者的知识论就不能说明问题。我的心智不是一个固定的实体，而且，知识不是一系列静态概念。人类的智力是存在于我们身上的与环境打交道的能力。思维不是私下里所从事的个人行为，也不是与实践问题绝缘的。思维，或者积极的智力活动，是在“问题情景”里产生的；思维和行动是很紧密联系在一起的。

杜威说，所有的思想过程都有两个方面，也就是，“从开始的迷惘、不安、混乱的状态到结束时的清楚、统一、解决了的状态”。他之所以把他的理论称为工具主义，是为了强调思想总是解决问题的工具。经验主义和理性主义把思想和行动割裂开，然而，工具主义认为，反思的思想总是参与到对现实状态的变革之中。我的思想不仅仅认识个别的事物，而且调节作为有机体的我与我的环境的关系。我的思想扩展到一系列与我的欲望、怀疑、危险有关的事物之上。认识很可能是由“认知行为”——一种在思想里的活动——组成的，但是，对于认识的全面的描述必须包括产生问题的环境根源或引起认知行为的情景。在这种意义上，工具主义是与经验主义和理性主义不同的。

所以，不能把真理理解为存在于事物里的静止的和永恒的特性，因为思想不是寻求“真理”。思想是试图调节人们和他们的环境之间关系的行为。杜威说，检验一个哲学的价值最好是问这样的问题：“它是否达到了这样的结果，当把它应用于普通生活经验和生活里的困境中时，使得它们本身变得更重要，使我们对问题更明了，从而使得我们在处理它们时更有成果？”在这种意义上，他的工具主义是解决问题的知识理论。

习惯、智力和学习

杜威是围绕着对人性的一种特殊观点来建立他的工具主义理论的。尽管他相信，教育和社会环境对于人们产生很大的影响，然而，他认为，我们具有特定的本能。他的观点是，这些本能不是固定不变的遗传，而是“非常易变的”，而且，在不同的社会条件下有不同的功能。他说，“根据它与周围环境的互相影响，任何一个冲动都会被吸收到几乎任何一个性情里”。例如，害怕既可以成为懦弱，也可以是对于上级的敬重，还可以是接受迷信的原因。有什么样的冲动是依赖于一个冲动与其它的冲动编织在一起的方式以及我们的环境所提供的释放方式。因而，杜威反对对于人的行为采取那种简单机械的刺激－反应说明。即使一个冲动总是以同样地方式反应，这也不是一个机械的必然性，而是习惯的产物。但是，习惯仅仅是对于冲动刺激源的一种反应方式。而且，在人的自然冲动与任何的特殊反应之间没有必然的联系。他说，所有的反应方式都是通过人性与文化之间的相互作用得来的。因此，习惯并不代表固定的人的行为方式。我们甚至可以根据下列方式检验我们的习惯是否有用：它们是否有助于改善生活，并能够在大多数情况下帮助个人成功地适应环境？

在杜威的分析里面最具有重要意义的内涵恐怕涉及到社会和人的“恶”的本性。恶不是人性里的不可改变的某些永久的本能或冲动的产物。相反地，恶是在一个文化里所形成的支配人们的冲动的特殊方式的结果。在他看来，恶是“已经形成的习惯的惰性”的产物。智力本身是我们调节我们与环境关系的一种习惯。因此，习惯不仅包括对于某些刺激源的反应，而且包括对于环境思考的方式。由于所有的习惯都只是接受过来的，而不是必然的行



为，所以，克服个人和社会的恶的方式就是改变某种社会习惯——反应的社会习惯和思想的社会习惯。

在改变社会时，没有比教育更重要的了。如果我们是习惯的动物，那么教育就提供了发展最有用的和创造性的习惯的条件。杜威很遗憾地指出，过去所取得的进步只是在一些灾难或大的社会震荡把顽固积习的魔力打破以后发生的。对于变革，他更倾向于有控制的方式，而且，他认为，没有比知识更能给我们提供控制的力量了。所以，社会的变化，不是通过革命，而是应该通过以教育改变我们的习惯带来的。他坚信，"持续的、有步骤的经济改善和社会矫正的主要方法在于，利用教育年轻人的机会来改变流行的思想和欲望模式"。教育精神应该是实验性的，因为我们的思想是解决问题的工具。所以，寻找不同的方法来成功地解决问题比追求干净利落的理论公式更重要。

杜威的工具主义是受科学的前提支配的。像科学一样，教育应该认识到行动和思想——实验与反思——之间的密切关系。获得知识是一个不断的过程。它是一个在实验和思想的环境下产生理论的奋斗。但是，如果教育是社会改善的关键，而实验是发现解决问题的工具性方法的最好途径，那么，关键的问题就涉及到目的的问题了。改善假定了一个价值尺度，而方法则是用来实现目的的。社会是如何发现它的目的或价值基础的？杜威特别审视了把事实和价值、科学与道德联系起来的棘手问题。在这个过程里，他提出了一种新的价值理论。

事实世界里的价值

杜威的价值理论与他的知识理论的思路是一样的。我们的思想发现价值就像我们发现事实一样，即通过经验。价值不是作为

永恒的实体存在于某一个地方，等待理论的头脑去发现。每一个人都经历过在两个或多个可能性之间进行选择的困难。价值的问题就是起源于这种必须做出选择的经验。我们经常做出为达到目的而采取的方法的选择。在目的清楚的地方，我们可以按照科学的严格性寻找方法。对于杜威而言，最能够成功地达到目的的行为就是最有“价值”的行为。举例来说，我的房顶漏水。这也就提出了目的和手段的问题——堵住漏水是目的，而达到这个目的的方式是手段。我很快就意识到漏水的房顶是需要采取行动的。根据杜威的观点，我们不需要求助于详密的价值理论来有效地对付这个问题。因此，他反对任何基于事物本质或超验的永恒的真理的价值理论。杜威说，“结构的不渗透性和固定性只是相对的，不是绝对的”。由于对于价值的寻找依赖于科学的方法论，所以，我们所需要做的就是很明智地挑选达到目的的最好的手段。

由于智力是在任何问题和解决方法之间架起桥梁的力量，杜威认为，这样的一种实验性的和工具性的处理方式可以成功地解决个人和社会的命运的问题。对于和道德、社会政策、政治、经济有关的价值理论，这种方法是适用的。他的乐观主义是建立在科学的辉煌成就上的。如果我们问杜威，在缺乏传统的道德和宗教标准的地方，我们到哪里寻找价值，他会回答说，在大多数场合，“从自然科学的发现里”。在杜威的理论和功利主义之间有一种相似性，即正确的行为是能够给社会带来最大利益的行为。然而，杜威试图超越于这种功利主义理论。我们的道德选择是从确定我们在事实上需要什么开始的，比如，修好的房顶或改革过的学校体系。然后，我们用我们的智力来审视这些需要或愿望，进而提出一个满意的解决问题的办法。

不幸的是，我们不能发明一种完美的公式来决定任何一种给

予的行为会怎样结束，什么将是达到目的的最好的方法。很简单，生活是充满活力的，行为的环境也是多种多样的，这些都不允许制定出任何规则的条目。与我们所期望达到的目的相比，最好的价值是产生满意结果的价值。正是通过经验我们发现生活和行为所朝向的目的。在杜威看来，每一代人都应该在民主的框架里发现他们自己的目的。民主本身就代表了杜威在人的智力范围内的信仰。他相信，除了“共同的和合作的经验”之外，没有可靠的知识或智慧来源，也没有集体行动的指针。

过程哲学

就在现代科学达到它的成就的最高峰的时候，两位大胆的思辨哲学家对于科学思想的基本假设提出了质疑。柏格森和怀特海都不否认，科学的方法使得人们对于自然有了可观的控制，而且，在这种范围内取得了辉煌的成就。但是，他们所关心的主要是一个哲学问题，即实在是不是就像科学所说的那样。在19世纪的后半叶和20世纪的早期的几十年，科学的主要假设是，自然是由空间里的物质的东西组成的。根据这种观点，物质是最后的不可再分的东西，而所有其它的东西是由物质组成的。对于自然的内容和活动的思维模型是机器。自然里的所有的个别的事物被认为是一个大的机械系统的零件部分。这就意味着，每个部分的行为可以及时地用数学的准确程度来描述，因为物质客体在空间里是按照精确的规则或规律运动的。而且，作为机械的一个部分，事物是以严格的因果关系互相联系起来的。人性也同样被以这种物质的和机械的观点来看待。作为严密的宇宙机器的一部分，人不再被认为是“自由”的、拥有自由意志的。

这每一个假设，对柏格森和怀特海来说，都提出了严肃的哲学问题。他们怀疑自然界是不是真的由空间里的惰性物质客体组成。他们还怀疑人的理智是不是能够发现科学的逻辑和数学推理所描述的那种外在事物的条理性和机械性。还有，如果基本的实在是物质以及它的不同部分构成了一个严密的机械系统的话，那么在自然界里如何有真正的创新？这样一个由物质体构成的世界能否不仅仅是时不时地把同样的东西重新安排一下呢？简言之，惰性的物质如何能够克服它的静止的状态而进化呢？我们如何用无生命的东西解释具体的生活经验呢？在一个完全机械的宇宙里如何解释人的自由呢？科学本身在最近也有了新的发展，例如，进化论。这使得有关自然的机械模型变得越来越不适合。

怀特海指出，在19世纪的后期，科学家"没有很清楚地意识到，他们所引进的一个接一个的观念最终形成了与统治着他们的思想和表达方式的牛顿观念不一致的思想体系"。怀特海在从科学本身到他的形而上学的思想发展历程里，吸取了正在兴起的新物理学的思想。同样地，柏格森没有抛弃科学的意向，而是认为科学和形而上学应该互相补充。但是，柏格森和怀特海在科学上所挑战的是，认为科学思想模式可以是唯一的全面知识的理解之源这一假定。相应地，他们试图表明，什么是科学的局限，以及通过发现形成实在的形而上学过程能够提供怎样独特的洞见。

柏格森

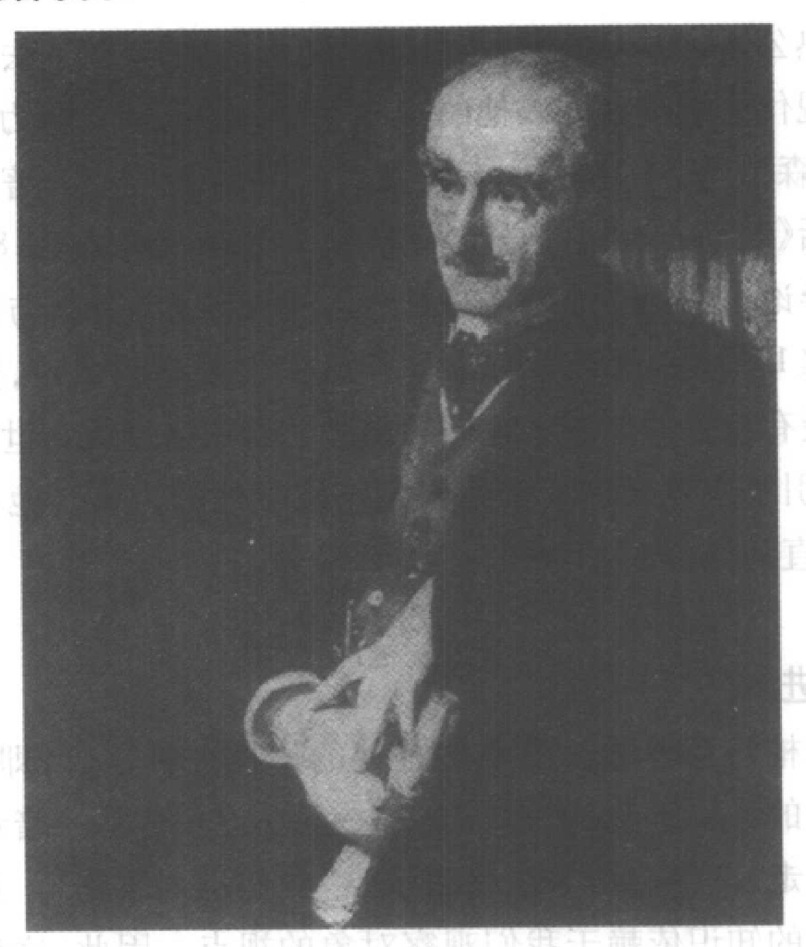
亨利·柏格森1859年出生于巴黎。他的父亲是波兰人，而他的母亲是英国人。在这一年，达尔文出版了《物种起源》，同时，杜威也生于这一年。柏格森在学术界的升起是很快的。22岁时他

成为昂热公立中学哲学教授。1900年,他被任命主持法兰西学院著名的现代哲学讲席。以他的非同寻常的清晰和有魅力的写作风格,柏格森出版了一系列引起广泛注意和深入讨论的著作。这些著作包括《时间与自由意志》(1889),《物质与记忆》(1897),《形而上学导论》(1903),《创造进化论》(1907)和《道德与宗教的两个起源》(1932)。这最后三本著作赢得了很高的名声,里面包含了他的最有特色的思想。它们的出版使得柏格森成为世界上著名人物,吸引了来自众多国家的人到巴黎听他的讲座。他一直在巴黎生活,直到他1941年去世。享年82岁。

绕行和进入

位于柏格森哲学的中心的是他的这样一种信念,即有"两种非常不同的认识事物的方式"。第一种方法,他说,"暗示要我们绕着对象走"。第二种方法是暗示要"我们进入事物"。从第一种方法得到的知识依赖于我们观察对象的视点。因此,这种知识对于不同的观察者将是不同的。正是因为如此,它是相对的。从观察得到的知识是用符号表达的,但是,符号不仅可以指称这个对象,它也可以指代任何和所有类似的对象。第二种知识则不然,它是绝对的。柏格森说,因为在这种情况下,我们"进入"了对象,从而克服了任何个别视野的局限性,把握了对象本身的本质。

柏格森用几个例子来阐述这两种知识。第一,在空间里的物体运动。他说,我对于这个物体的观察将随着我的观察点的不同而不同,特别是取决于我自己是运动着的还是静止的。当我试图描述这个运动时,我所做的描述将随着我所用的参照系不同而不同。在观察和描述那个运动着的物体时,我是位于它之外的。我是这样来描述那个物体的运动的：我想像一条被分成几个单位的



亨利·柏格森

(纽约公共图书馆图库)

线,我用一个具有轴心的图表的符号、通过一系列的点来表示它,那个物体被认为是沿着这些点运动的。与这种以空间的离散单位的关系来测试和绘图表达运动的企图相反,柏格森认为真正的运动是一个连续的流动,在这里事实上不需要跨越任何点。柏格森说,假设当物体运动的时候,你在物体里面。你将知道那个物体实际上的所是及其运动,而不仅仅是如它被翻译成点和距离单位的象征语言那样。因为,"我经验到的将既不依赖于我对于这个物体可能采取的观点,因为我是在物体里面的,也不依赖于我借以翻

译运动的符号，因为我拒绝所有的翻译，为的是拥有本原性的东西”。我不是试图从我所站的静止的立场来把握运动，而必须力求从对象所在的地方，从内部，如同运动在对象本身中那样来把握对象的运动。当我举起胳膊的时候，我对于我所产生的运动有一个简单的和单一的知觉；我对于这个运动有着“绝对”的知识。但是，柏格森说，对于从外面来看我举起胳膊的旁观者来说：

> 你的胳膊通过了一个点，然后通过另一个点，在这两个点之间将还有其它的点……从里面看，那么，绝对的东西是很简单的事情；但是，从外面来看，也就是说，与其它的事物相对而言，在与所表达它的符号的关系里，它成了一个金币。我们看来永远也不能够完成给它换零钱的动作。

同样的例子是小说里的人物角色。作者努力地描述他的性格，让他具有行为和对话。但是，柏格森说，“所有这些都不能够等同于我的这样一种简单的和不可分割的感觉，即当我能够在一秒钟里把我与主角本人等同起来时所应该经验到的感觉”。之所以对于性格的描述不能够帮助我了解这个主角，是因为这些性格描述仅仅是符号。我了解这个主角是只有我在通过与我所知道的其他人和事物比较之后才达到的。这些符号使得我处于他之外，“它们所提供给我的仅仅是与其他人共同的东西，而不是属于他个人的东西”。柏格森说，从外面来感知构成一个人的本质的东西是不可能的，因为在定义上他的本质是内在的，因而，也是不可能用符号表达的。描述和分析要求利用符号，但是，与我们所看到的或符号试图要表达的事物相比，符号总是不完美的。对于巴黎，从每一个角度拍摄下来的照片的总和，甚至是电影，都不能够与我们所生活在里面的和行走在里面的实在的巴黎相比。对于原初的内在含义的表达，一首诗的任何翻译都无济于事。首先是，在每一

个例子里，对于原来的东西我们只有通过进入到里面才能认识。其次是，对于这种原初的东西的任何“翻译”，或摹本，依赖于我们观察的角度以及我们表达时用的符号，我们对它的认识仅仅是相对的。

更精确地说，“围绕”着一个对象和“进入它里面”究竟是什么意思呢？“围绕着对象”柏格森是指理智的特殊活动，他称之为分析。相反地，进入对象里面含有他所用的术语直觉的意思。直觉，柏格森是指“一种理智的同情，借此一个人置身于对象之中，从而能够与对象所具有的独特的因而不可表达的东西重合起来”。科学和形而上学的基本对比有赖于分析与直觉的区分。

科学的分析方法

柏格森认为，从科学是以分析为基础来看，科学的意义最终只能是对于它所分析的对象的性质的歪曲。他说，这是因为，分析是“把事物约减为已经知道的要素的活动，也就是，归约为它与其它事物共同的要素”。因此，“分析指的是把事物表达为其它事物的功能”。分析一朵玫瑰是把它拔下来，发现它的组成成分。从这样的分析里，我们的确获得了有关玫瑰的知识，但是在这种分析活动里，玫瑰已经不再是它在花园里的活着的玫瑰了。类似地，医学科学是通过解剖人体来获得有关人的知识的。

柏格森说，具有讽刺意味的是，在每一个例子里，分析的理智是通过摧毁事物的本质来认识事物的。事物的本质是它的能动的、向上的、跳动的、活生生的、持续的存在——它的绵延。然而，分析打断了这种本质性的绵延。它阻止了生命和运动。它把在真正的生活里的统一的、有机的和能动的实在分为几个独立的和静止的部分。

分析科学的语言通过应用符号使得这种对于事物的静态的和分离的观念更加进一步夸大了。就像有很多种观察事物的角度一样，每一个新的对象都在科学里有很多的符号描述。柏格森说，每一个知觉的内容都是抽象的，也就是，从对象之中抽出来的。因此，对于一个事物来说，理智构成了一系列的概念。为了方便，理智根据一定的线索对于实在进行分割。由于我们是用语言思考的，也就是，是用单个的概念来思维的，所以，我们就倾向于把事物分析成很多的概念。这一点类似于我们围绕着对象转来观察它们。这是科学分析的一般的功能，即用符号操作。即使是研究生命的科学，"它也把自己局限在生物体的外观形式、它们的器官以及解剖部分。这些科学在这些形式之间比较，把复杂的约减为更简单的。简而言之，这些科学研究生命的时候，只注重它的外观符号。"柏格森说，在我们的理智和物体之间好像有一种"对称、一致、协调"，似乎我们的理智的出现就是为了分析和利用物体。他说，实际上，"我们的理智是我们的感官的延伸"。即使是在科学或哲学发生之前，"理智的角色就已经是制造工具并指导我们的身体对周围的物体采取行动了"。

那么，如果理智是为了利用物质而产生的，"它的结构无疑是以物质为模本建立起来的"。但是，正是因为这个原因，理智的功能是有限的。它的结构和功能适合分析，即把统一的东西分成部分。即使当它研究最具体的实在的时候——即自我或理智——按照分析的步骤，也是从来不能够发现真正的自我的。像其它所有的科学一样，心理学把自我分成不同的状态，例如，感觉、感情、观念，并分别研究它们。在柏格森看来，用研究不同的心理状态的方式来研究自我就像通过研究各种各样的速写来研究巴黎。它们都被称为巴黎。心理学家声称在不同的心理状态里发现了"自我"，

但是他们没有认识到,“这些不同的状态只有通过把自己从自我里完全驱逐出去才被得到”。“然而,无论他们如何把这些状态并列排比,增加接触点和考察其差别,自我总是在它们这些状态之外的。”

形而上学的直觉方法

但是,柏格森说,有另外一种认识自我的方式。它就是直觉。他说,“至少有一种实在我们可以通过直觉而不是简单的分析从内部把握。它就是我们自己在时间里的人格——我们的延续的自我”。就像笛卡尔一样,柏格森把他的哲学建立在对于自我的直接知识之上。但是,笛卡尔是在他的自我知识之上建立起一个理性主义体系,而柏格森则是用直觉的方法来进行的。这是与理性主义形成鲜明对比的。柏格森说,直觉是一种理智的同情。它使得我们把我们的意识和对象同一起来。直觉“指的是……当下的意识,一种与所看到的对象几乎不可分的眼光,一种接触甚至重合的知识”。

柏格森说,更重要的是,“直觉的思维是在绵延(Duration)中思维”。这是分析的和直觉的思维之间的不同。分析从静态开始,进而在并列关系里用不变的东西尽最大努力重新建构运动。与之相反的,“直觉从运动开始,断言它,或者把它作为实在本身来观察,而把不动看成只是运动的一种抽象,是我们头脑中的剪影”。一般来说,分析哲学是把新的东西理解为已经存在的东西的重新安排;尽管没有任何东西丢失,也没有任何东西产生。但是,“直觉,与生长着的绵延息息相关,把绵延看成是一个不间断的并有不可预测的新东西产生的连续性;它看到,它知道,心智从它本身汲取了比它所拥有的还要多的东西,精神就是由此组成的,

这个渗透着精神的实在,就是创造"。直觉发现自我是一种绵延和不断的流动。

柏格森把自我的内在生命比喻为一个不断缠绕着的线团:"我们的过去跟随着我们。在它的道路上不停地增加现在所有的东西,因而,它就膨胀着。意识意味着记忆。"他说,一个更好的思考自我的办法是想像一个无限小的弹性体,它被以这种方式渐次抽引,以致从这个原始体中引出一条连续的渐伸线。尽管这个形象不能使他满意,柏格森确实认为它和人的性格有着类似的关系。那个弹性的物体的不断的延伸是代表着自我绵延时的持续的行为。这是自我的纯粹的变动性。但是,无论用什么样的形象来描述它,"内在的生命是同一个时间发生的:不同的性质、不断的进步、统一的方向。它不能够用形象来反映。……没有形象能够代替绵延的直觉"。

绵延的过程

柏格森把注意力集中在所有事物的过程上,即他所说的绵延,也就是变化。他的观点是,绵延构成了我们所生活在里面的持续的经验之流。他对于古典哲学的批评是,它们没有认真对待绵延。在很大程度上,哲学家们,例如,柏拉图、笛卡尔、康德,试图通过固定的思想结构来解释世界。尤其是在柏拉图那里,相的思想给我们提供的是对于实在的静止的结构。即使是经验主义者,尽管他们注重经验,他们也把经验分析成静止的成分。在休谟那里就是这样,他把知识理解为个人的印象。柏格森认为,理性主义者和经验主义者都没有认真对待变动、发展、成长、绵延的问题。他不很清楚在科学知识里如何运用这个形而上学的绵延概念。但是,他肯定,在绵延中思考是对于实在的把握。这样的思想也给了我们

一种更精确的时间概念——真实的和持续的时间——这是与由理智所创造的空间化概念不同的。

只有当我们以空间化的时间来思考时间和运动的时候，我们才遇到芝诺所说的逻辑悖论。芝诺说，一个飞行着的箭头是不运动的，因为在每一个时刻它都在空间里占有一单个的位置，而在每一个位置上那个箭头是不动的。柏格森说，如果芝诺对于时间和空间的假设是正确的话，他的论证就是不可驳倒的。但是，柏格森说，芝诺是错误的，因为他假设在空间里有实在的位置和在时间里有分离的单位。柏格森相信，这些所谓的位置只是理智的假设。时间的单位仅仅是分析的理智把实在中不断流动的时间分割成的人为的各部分。芝诺悖论所表明的是，我们不能从静止的点构造出变动来，或者，不能从瞬间的时刻构造出真正的时间来。尽管我们的理智能够理解静态的部分，但是我们不能够把握运动或绵延。只有直觉才能把握绵延。而且，实在就是绵延。柏格森说，实在不是由事物构成的，而是“由形成着的事物构成的，这些变化着的事物不是自我保持的状态，而是变化着的状态。”静止仅仅是表面的东西，因为，“如果我们把倾向理解为一种趋向于开始的变化的话，所有的实在都是倾向。”

进化和生命冲动

难道进化论不是一个科学能够成功理解绵延和变化的例子吗？在审视了进化论的主要概念以后，柏格森得出结论说，在这些科学理论里，没有一个是适当的。因而，他提出了他自己的理论。他发现，在其它理论里特别不对头的地方是，它们不能够对于从一个层次到更高的层次的跨越做出令人信服的解释。达尔文谈论一

个物种的个体之间的变异，而德·弗利斯[①]则把突变说成是导致一些生物拥有适合生存的变异性的条件。但是，达尔文和德·弗利斯都没有对于一个种的这些变异是如何能够发生的做出解释。两人都说，变异可能是在有机体的某个部分慢慢地或突然发生的。这种观点忽视了一个有机体内部的功能性的统一性。这种统一性要求任何一个部分的变化必然伴随着整个有机体的变化。对于这一点，同样地，达尔文和德·弗利斯没有说明这是如何发生的。这样就有一个问题没有回答：尽管在形式上有连续的变化，如何可能有功能上的持续性？新拉马克理论把进化归功于一定的有机体的特别努力；它们发展了适合于生存的能力。但是，这种后天学到的特性能从一代传到下一代吗？柏格森认为，尽管“努力”的概念有一些很有希望的含义，但是，用它来解释整个发展的过程是危险的。斯宾塞对于后天获得的特性的传递理论也不能使人满意。因为，对于柏格森来说，这好像是从不变的部分构造出运动或进化来的不成功的尝试。

柏格森的结论是，用生命冲动来解释进化是最好的。生命冲动驱动所有的有机体朝着更复杂和更高的机体不断地发展。生命冲动是所有有生命的东西的内在的本质要素，是在所有事物之中的持续运动着的创造力。由于理智只能把握静态的东西，所以，它就不能把握生命冲动。因为，生命冲动是绵延和运动的本质。所有的变化和运动是绝对不可分的。柏格森认为，认识是第二性的活动，生命是更根本的，也是最重要的。直觉和意识，而不是理智，把握这种原初的生命，并发现它是一个持续的和不可分割的过程。

---

① 德·弗利斯（De Vries，1848—1935），荷兰生物学家，遗传学家，“突变”一词的创造者。——译者注

所有的事物都是这个过程的显现，不是它的部分。所有的事物都是被这种生命冲动驱动着。它是基本的实在。我们是通过对于我们自己的连续自我的直接的意识而发现生命冲动的：我们发现，我们是持续发展的。

最后，这就是直觉必然向理智挑战的地方。就像我们已经看到的，理智把运动看作一些静止的状态。然而，直觉发现运动是持续的，是不能够被约减为它的部分的，由生命冲动所引起的创造性过程是不可逆转的。柏格森说，“为了获得这种不可约减性和不可逆转性的概念，我们必须对于我们的精神施加暴力，直接对抗理智的自然倾向。但是，这正是哲学的功能”。

理智将把进化过程描述为一个可以衡量的、向上的、单一的和稳定的线性运动。然而，直觉所揭示的是各种不同的倾向在起作用。按照柏格森的观点，生命冲动是向三个明显的方向运动的，它产生出：(1)植物性存在；(2)类人猿动物；(3)脊椎性动物(包括，最后的，人类)。在把理智和直觉区分开来时，他说，理智和物质是同时出现的，而且它们是要一起工作的。他说，“我们的理智，在它的狭隘的意义上，是为了保障我们的身体和周围环境有着最完美的和谐，是反映外在事物之间的关系的——简而言之，是为了思考物质的”。还有，“物质是用几何学来衡量的”。但是，物质和几何学图形都不能够反映最终的实在。生命冲动本身必须类似于意识，从这一点出现了生命和所有的创造的可能性。正是因为将来是开放的，进化才是创造性的。没有已经预设好的“最后”目的；绵延不断地延伸着，产生出真正新的事件，就像艺术家在没有完成他的作品前他并不知道他将要创造什么。柏格森最后把生命冲动的创造力说成是“上帝的存在，如果不是上帝本身的话”。



道德和宗教

柏格森认为，有两种道德的起源。第一种完全是对于团结的必要性的感觉。为了取得这种社会的团结，一个社会制定了一定的责任的规则。第二种起源是根植于更深层的感情——是由伟大的道德人的楷模所激起的感情。伟大的道德人在情感上的吸引力是超越于个别的文化团体的。这两种起源——社会必要性的压力和对于更高种类的生命的渴望——反映的是理智和直觉之间的不同。理智用特定的语言思考，为了实现特殊的目的而对于某些人群制定出特殊的行为规则。在这个意义上，理智倾向于把道德局限在一个封闭的社会里。柏格森意识到，遵循理性的斯多噶学派哲学家认为理性是普遍道德的来源。但是，即使当理智或理性为人们制定法规的时候，我们仍然需要直觉来发展一种扩展到更广的人群的真正道德。直觉开启了情感力量的丰富源泉，既激起人们的志向，也提供拥抱新生活的创造力量。只有当无名的道德英雄出现的时候，道德进步才会发生。神秘主义者和圣人把人性提高到了一个新的命运，“在他们的精神之眼里看到了一个新的社会环境，一个生命更值得活的环境”。以这种方式，道德不断地从考虑自我和自己的社会前进到更广阔的人类范围。

理智和直觉的不同也反映在两种宗教里，即柏格森所说的静态的和动态的宗教。由于我们发现，所有的人都以这种或那种方式具有宗教性，所以宗教必定是与人的结构的某些内在的方面有关的。而且，由于理智的形成是为了帮助我们的生存的，所以只要宗教试图满足生命的某些基本需要，理智就必定是宗教的来源。宗教的观念意在提供安全、自信和防止恐惧。但是，这些观念很快就被制度化，从而，转化为一种不接受理性批评的信仰。它们常常被宗教仪式和戒律所包围，并有根植在社会结构里的倾向。这是

静态的宗教,社会遵循的宗教。另一方面,动态的宗教则与神秘主义有着更大的关系。柏格森对于神秘主义的定义是与他的直觉概念紧密相连的。他说,“神秘主义的最终目的是与生命所显现的创造性努力建立一种接触,从而建立一种部分的融合”。就像直觉比理智更能把握实在一样,动态的宗教更能发现一个活生生的上帝。其原因是,柏格森说,我们必须把静态的宗教看成是把“神秘主义注入人的灵魂的白热化的东西通过科学冷却过程所造成的晶体化。”

怀 特 海

像柏格森一样,怀特海是反对分析的思想的,因为它假设事实是互相孤立而存在的。他的中心观点是,“联系是所有事物的本质”。科学所试图分割的东西正是哲学必须看作一个有机整体的。因此,“落日的晚霞既是科学人士借以解释现象的分子和电子波,也应该被看作是自然界的一部分”。他认为,自然哲学的功能是“去分析如何把这些不同的因素联系起来”。在描述华滋华斯①对于科学精神的浪漫主义批判的时候,怀特海说,“华滋华斯并不是因为任何智力上的对抗而烦恼。触动他的是道德上的反感”。他所反感的是科学分析漏掉了一些东西,而“被漏掉的却是最重要的东西”,即道德直觉和生命本身。与华滋华斯的观点一样,怀特海认为,“除非我们把物质世界和生命融合在一起,并把它们看作是真正的实在事物的本质组成部分,而这些事物之间的

① 华滋华斯(Wordsworth, William, 1770—1850),英国浪漫派诗人,以描写人与大自然的关系著称。——译者注

联系和个性又构成了宇宙，否则的话，我们就既不能理解物质世界也不能理解生命”。他说，“很重要的是，我们要问华滋华斯在自然界里所发现而在科学里却没有被表达出来的东西是什么。我是为了科学的利益而问这个问题的”。怀特海坚信，“生命在自然界里的位置是哲学和科学的当代问题”。尽管他与柏格森思考的是同样的问题，怀特海对于这些问题的解决是从不同的知识背景出发的，并产生了不同的和新的思辨形而上学。

阿尔弗雷德·诺思·怀特海有过三个职业，两个在英国，一个在美国。1861年他出生于肯特郡。他在西波恩学校和剑桥大学的三一学院受的教育。他在三一学院呆了25年，教授数学。正是在这里他与罗素合作写了他们的著名的《数学原理》(1910年出版)。从三一学院他搬到了伦敦，最终成为伦敦大学的科学学院的教授，而且，后来是这个学院的院长。在伦敦的13年，他对于高等教育问题逐渐感兴趣，特别关心的是现代工业文明对于教育行业的影响。但是，在伦敦期间，他的主要著作是试图用他自己以经验为基础的理论来替代牛顿的自然思想。他的科学哲学的著作包括，《关于自然科学原理的研究》(1919)，《自然的概念》(1920)，和《相对性原理》(1922)。

当怀特海63岁并接近退休的时候，他被哈佛大学任命为哲学教授，开始了第三个——在很多方面也是最重要的——职业。在他作为逻辑学家、数学家、科学哲学家之外，他又增添了一个头衔，形而上学家。在这一段时期，他的主要著作有，《科学与现代世界》(1925)，《过程与实在》(1929)，和《观念的冒险》(1933)。促使怀特海写这些著作的原因是他的这么一个信念：科学知识在它的历史上到了这样一个关节点，它需要一种新的概念框架来对科学的新发展做更合适的反思。因为科学思想总是依赖于某些概念

的框架，所以，哲学的重要性就是使得这些框架显现出来，以便对之进行批评和改善。尽管他的主要思辨著作《过程与实在》是一个大部头的和错综复杂的宣言，怀特海在他的序言里却承认，“剩下来的是要作最后的反思，反思我在传达事物本质深处的声音时所做的努力是多么的浅薄、微不足道和不完美。在哲学的讨论里哪怕把独断的确定性当作最终宣言的一丁点暗示都是愚蠢的表现”。因此，在他的形而上学著作里，他是把大胆的和创造性的思辨与敏感的谦卑适度地结合在一起的。1937 年，怀特海退休，但是继续住在哈佛园，直到 1947 年去世。享年 87 岁。

简单定位的错误

怀特海认为，牛顿物理学是建立在一个谬误之上的，而这个谬误是由简单定位论构成的。他把它称为“误置具体性的谬误”(the fallacy of misplaced concreteness)。牛顿采用德谟克利特的观点，假设事物的性质是由存在于空间的个体物质微粒组成的。这个观点有什么错误呢？怀特海说，

> 说一颗物质微粒有简单的定位是指，在表达它的空间－时间关系的时候，说它处于一种状态，它在其中存在于一定空间区域并经历过一定时间延续，而这就把这一颗物质微粒从其它的空间区域和时间延续的任何本质关系中割裂开来了。

与这种观点相反，怀特海认为，“在我们的直接经验所碰到的东西里，没有任何这样一种具有简单定位性质的东西”。一个孤立的原子的概念是理智抽象的结果。他也承认，通过抽象的过程我们可以得出具有简单定位的材料的抽象结论。但是，就其事实来说，这些抽象所代表的是把事物与它们的具体环境分裂的结果。把抽象的东西错误地看作是具体的东西也就是怀特海说的“被误置的

具体性的谬误”。这些抽象的东西,例如,时间里的一瞬间,空间里的点,物质的独立粒子,对于科学思想来说无疑是具有帮助的概念。然而,当我们把它们看作是对于最终实在的描述时,它们就是对于具体实在的歪曲。

当他要给出一个有关具体实在的他自己的理论的时候,怀特海提出了一种新的原子主义理论形式。他试图从量子物理学、相对论和进化论的最新发展里引申出它们所包含的意义。他的实在的单位是不同于德谟克利特和牛顿的原子的,这主要表现在两个方面:在内容上和原子相互之间的关系上。怀特海抛弃了“原子”这个词,因为在历史上这个术语是指一个原子是坚实的和没有生命的东西,而且,正因为是坚实的,原子之间是不能够互相渗透的。因此,它们之间的关系总是外在的。为了替代“原子”这个术语,怀特海用“现实的存在物”(actual entity)或“现实的场合”(actual occasion)来表达他所说的实在单位。与无生命的原子不同,怀特海的现实的存在物是“自然生命之中的团块”。这样,它们从来都不是孤立地存在着的,而是与它们周围跳动着的生命场有着密切的联系。原子唯物主义给我们提供的是对于自然界的机械的观点,而怀特海的现实的场合的观念则使我们把自然看作一个活的有机体。因此,无论是在提到上帝还是“像一阵风一样微不足道的存在”,在所有的事物里都有同样一个生命原则。因为,“现实的存在物是世界所由以构成的最终的真实的事物”。

自我意识

怀特海把我们的自我意识看作是现实场合的一个很好的例子。他感到,“对我现在的直接的经验场合与我过去的直接场合之间的联系的自明性可以被用来正当地启示出……在自然界里所

有的场合都是联系在一起的”。因为一个现实的场合不是物质的东西，所以，它最好被理解为经验。这些场合不是存在着而是发生着。其区分是，仅仅存在隐含着不变化，然而，发生指的是动态的变化。怀特海的现实的场合所代表的是不断变化的实体，是通过实体之间的渗透而引起的变化。想一想，当一个人有经验的时候，什么会发生？我们常常会想，在这种情况下，一方面，一个不变的主体，另一方面是这个主体所经验着的“在那里”的某物。怀特海认为，主体和客体都处于不断的变化过程之中，主体所具有的每一个经验都影响这个主体。如果像赫拉克利特所说的，我们不能够两次踏进同一条河流，那么，同样真的是，一个人不能以同样的方式思考两次。因为，在每一个经验之后，他或她就成了一个不同的人。对于所有的自然界里的事物都是这样，因为它是由现实的场合或现实的场合的集合组成的。因此，如果所有的实在都是由现实的场合——经验之滴——组成的，那么，自然界就是一个经历着不断变化的跳动着的有机体。“因而宇宙也是在创新中迈进的。与之不同的理论是把宇宙看成静态的结构”。

怀特海利用他的现实场合的理论来说明身心之间的关系和解释为什么在宇宙里有感情和目的出现。他认为，赫拉克利特对于在一个仅仅由无生命的原子组成的宇宙里如何可能有感觉、感情、思维、目的和生命没有做出满意的解答。笛卡尔也不能够把他的两个实体——思想和广延——结合起来。莱布尼茨认识到从无生命的物质里不能引申出生命，因而，他把自然界描述为是由单子组成的。尽管单子与德谟克利特的原子在某种意义上相似，但是，莱布尼茨认为，单子是个体的“灵魂”，或者，能量的中心。尽管莱布尼茨的单子是一个比德谟克利特的原子更令人满意的概念，怀特海认为它还是不合适的。特别是，尽管莱布尼茨认为单子是经历

变化的，但是这种变化并不包含任何真正新的过程——没有进化或创新——只是预定道路的展开。相反地，怀特海的现实的存在物没有固定的本质特征或历史。它们总是在变化之中的。它们会感到其它的现实的场合的撞击并把它们吸收进来。在这个过程里，出现了现实的场合，它们具有一定的形式或特征。在已经成为现实的场合之后，就会走向灭亡。“灭亡”指的是宇宙的创造活动走向了下一次诞生，在这个过程里，现实的场合失去了它的独特的特征，但是被保存在这个过程之流里。怀特海说，灭亡就是我们用记忆或诱发所表示的东西——随着时间的进程，过去的东西被保存于现在中。

抓握(Prehension)

我们从来没有经验过单一的孤立的现实的存在物，而是它们的集合。他把现实存在物的集合称为社会或联系(nexus)——在社会或联系里，存在物由它们的抓握而统一起来。这些是怀特海发明的新词，用来表达他的新观念。他写到，“在这三个概念——现实的存在物、抓握、联系——里，我所做的努力是把哲学思想建立在我们经验里最具体的要素上。最后的事实是现实的存在物。这些现实的存在物是复杂和互相依赖的经验之滴”。怀特海把实在看作是一个不断产生存在物的连续过程——在这个过程里，存在物成为什么依赖于它是如何变化的。他所强调的是，创造性是自然过程的基本特征。创造性是把很多的东西组成一个复杂统一体的最终原则。如果我们把每一个现实的存在物分开来看，我们所得到的是一个分散的宇宙，但是，由多所组成的创造性的统一体是一个联合的宇宙。

怀特海用“抓握”来描述现实的存在物的要素是如何联系在

一起的,以及这些存在物是如何进一步和其它的存在物联系的。在这个世界上,没有事物是不和其它事物联系的。在某种意义上,每一个现实的存在物都吸收或联系着整个宇宙。创造性的过程把现实的存在物带到一起,组成群体,或社会,或联系。在这个变化的过程中,现实的存在物是通过抓握形成的。怀特海说,每一个抓握,是由三个因素组成的:第一,抓握的"主体";第二,被抓握的事实;第三,主观形式,即那个主体是如何抓握事实的。有不同种类的抓握:肯定的抓握,也被叫做感情,和否定的抓握,即从感情里排除。主观形式,或者抓握事实的方式,也有很多种类,包括情感、评价、目的和意识。因而,对怀特海来说,感情是具体经验的基本特征。即使在物理学语言里谈论感情也是恰当的,因为物理感情是物理学家关于能量转化的概念。物理感情和概念感情两者都是肯定的抓握,或者,现实存在物诸要素的内在关系。

物理感情和概念感情的区分并不包含着老的身心二元论。当然,使用身和心这两个术语仍然是有意义的。但是,怀特海强调,把这两个术语看作是隐含着一种基本的形而上学的区分——在笛卡尔那里是思想和广延的不同——是犯了误置具体性的谬误。这个谬误是把抽象的东西看成具体的东西。对于怀特海而言,身和心两者都是社会,或联系——它们是现实存在物的群体。唯一具体的实在是现实的存在物,而现实的存在物是可以组成不同的社会、比如身体和心智的。但是,在每一种情况下,现实的存在物拥有同样的特性,也就是说,拥有抓握、情感、内在联系的能力。身体和心智都是抽象的,这是因为它们的实在是依赖于现实存在物的特殊组合的。因此,身体和心智不是永远或绝对不同的。说身体是一种抽象就像说政治实体是一种抽象一样,因为只有个体的公民是具体的实在。怀特海强调,"最后的事实都是现实的存在物,



而且，所有这些都能够在经验之流里互相联系起来。

永恒的物体

现在，我们或许要问，怀特海是如何解释实在的根本过程的。也就是，如果说，创造的过程创造了现实的存在物并把它们组织成很多社会，而且，对于我们的经验来说，保持了事物的持续性，那么，这个创造过程是什么呢？这里，怀特海的思想显示出很强的柏拉图的影响。他说，现实的存在物之所以是其所是，是因为这个存在物已经被一定的永恒的物体打上了一个确定特征的印记。这些永恒的物体，类似柏拉图的相，是不是被创造的、永恒的。它们是型式和性质，例如圆或方、绿或蓝、勇敢或胆怯。一个现实的场合获得一定的特性（而不是其它的可能特性），这是因为它选择这些永恒的物体，拒绝其它的。因此，一个现实的事件是由不同的永恒的物体以某种特殊的型式结合起来组成的。

怀特海说，永恒的物体是可能性。这些可能性，类似于柏拉图的相，是具有独立于变化着的事物的本质特征的。他把永恒物体和现实的存在物的关系描述为"进入"（ingression）。进入是指一旦现实的存在物选择了永恒的物体，后者就会进入，也就是，把它的特性烙印在现实的存在物上。因此，"在现实的存在物的自我创造的过程里，永恒的物体的功能是进入现实的存在物"。简单的永恒的物体把它们的特性印在现实的存在物上，而复杂的永恒物体赋予社会或联系确定性或事实的地位。

把永恒物体说成是可能性要求怀特海解释这些可能性是如何以及在什么地方存在的，它们是如何与现实场合有关的。由于只有现实的场合存在，永恒的物体的地位是什么？怀特海指定出一个现实的存在物是永恒的，他把它称为上帝。对于他来说，上帝不

是一个创造者;上帝“不是在所有创造之前,而是与所有创造一起的”。上帝的本性是在概念上把握构成永恒物体领域的所有的可能性。这个永恒物体的领域是与柏拉图的相的体系不一样的。柏拉图想像着有一个包含所有事物的完美的次序,而怀特海的上帝把握着事实上无限的所有可能性,把握着“所有次序的可能性,同时也把握着不可共存和超越于想像的无限的孕育力的可能性”。使得这个世界的创造性过程具有秩序和目的的是永恒物体的可用性和可能性的可用性。这些可能性是作为原始本性存在于上帝之中的。上帝也是永恒物体和现实的场合之间的积极调节者。从永恒物体领域里选择相关可能性的是上帝。

上帝不把永恒物体强加于现实的存在物。上帝是把这些可能性作为可能存在的诱饵展现出来的。说服,而不是强迫,是上帝创造性活动的特征。上帝总是展现相关可能性,这并不保证现实的存在物会选择它们。当上帝的说服性的诱饵被接受以后,其结果是次序、和谐和新的发展。当它被拒绝以后,其结果是不和谐和恶。努力把所有相关可能性变为现实的这条最终原则是上帝。我们在世界里和在对于事物永久正确性的直觉里所经验到的稳定秩序所表明的是上帝的“必然性质”。怀特海说,“上帝的角色就在于耐心的实施他的概念和谐性的超强理性。他不创造世界,他拯救它:更准确地说,他是这个世界的诗人,以他的温柔的耐心和他的真理、美、善的视野来领导这个世界”。

17 分析哲学

在20世纪的大部分时间里,英语世界中占统治地位的哲学运动被认为是分析哲学。分析哲学家们对传统的哲学问题采取的立场以及处理这些问题的方法都殊为不同。尽管如此,他们都同意哲学的中心任务就是通过语言分析来澄清概念;正是这一点把他们统一在一起。例如路德维希·维特根斯坦(1889—1951)就说过,"哲学的目的是对思想的逻辑澄清",所以"哲学的结果不是得到一些哲学命题,而是使命题清楚"。这种探讨哲学的新方法既有消极方面又有积极方面。

在消极方面,对早期的分析哲学家而言,说哲学家并不制定"哲学命题",这意味着在哲学活动的范围上必定存在着一个自己施加的界

限。19 世纪的唯心论哲学家,尤其是黑格尔主义者,曾经建构了关于整个宇宙的完整的思想体系。现在,分析哲学家们则承担起较为适度的任务,处理个别的问题。这些问题不仅是个别的和易于处理的,而且都可以放进某个单一的类别里:它们都是围绕着语言的用法和意义的问题。出于这个理由,哲学家的任务不再是探究实在的本性,建造那些试图说明宇宙的完整思想体系,也不是制作关于行为的道德哲学、政治哲学和宗教哲学。这种新风格的哲学,“不是一种学说而是一种活动”,而且就此而论它不可能产生“任何伦理命题”——维特根斯坦如是说。哲学家们不再认为自己有能力发现有关世界和人的本性的、独特形式的知识。发现事实是科学家的任务。在所有科学完成了它们的工作之后,没有留下任何事实让哲学家们来处理。

在积极方面,新的假定就是:哲学家们可以通过细心地揭示出那些由于对语言的不精确的使用而产生的复杂问题,以此做出名副其实的贡献。在讨论其研究结果的时候,科学家们使用的语言常常是误导的,并且在某些方面是令人感到迷惑的。就是说,科学的语言含有逻辑上的模糊之处,这需要澄清。分析哲学家们还假定,严格的语言分析可以防止以这些方式来使用或滥用语言:即如同 A. J. 艾耶尔(1910—1989)所说的那样,这些方式会致使我们“得出虚假的推论,或者提出不合逻辑的问题,或者做出无意义的假定”。例如,我们常常使用有关民族的命题,好像民族就是人民。我们谈论物质的东西,好像我们相信在可见的现象“之下”或“背后”的某个物质世界。我们在使用“是”这个词的时候,把它与那些我们无论如何都不可能想要去推断其实存的事物相联系。艾耶尔说,我们请求哲学来消除在我们语言使用上的这些危险。分析哲学以这种方式与科学的事业紧密联系在一起。它不是与科

学竞争的学科，提供关于实在是怎么样的命题。相反，哲学的作用就是校对科学家的措词，检查科学文献以使之清晰，使之在逻辑上有意义。哲学家的作用既不是按照柏拉图、亚里士多德和黑格尔的方式提出庞大的思想体系，也不是告诉人们应该如何行事。相反，哲学家要分析命题或陈述，以便在语言中发现意义的基础和产生模糊的原因。

伯特兰·罗素

哲学事业上的这个戏剧性转折是由什么引起的呢？在20世纪初的一、二十年里，几位黑格尔派哲学家仍然致力于建构唯心主义体系——最著名的有 F. H. 布拉德雷(1846—1924)，伯纳德·鲍桑葵(1848—1923)和 J. E. 麦克塔加特(1866—1925)。在剑桥大学，伯特兰·罗素(1872—1970)和乔治·爱德华·摩尔(1873—1958)反抗这股唯心主义潮流。他们怀疑这些黑格尔主义者使用的过分的形而上学语言，怀疑这些对整个宇宙的解释究竟可能表示什么意思。尽管摩尔未必想放弃形而上学，但他尤其受到形而上学语言与所谓"常识"之间的对照的困扰。例如，麦克塔加特的著名观念，"时间是非实在的"，在摩尔看来就是"极其荒谬的"。这启发摩尔去分析语言——特别是从常识观点澄清日常语言。在另一方面，伯特兰·罗素则是一位卓越的数学家，受过精确思想的训练；在他看来，与数学语言相比较，形而上学语言是松散和晦涩的。和摩尔一样，他也并不想要拒斥形而上学，但是他想使形而上学语言变得紧凑精炼。摩尔致力于分析常识语言，罗素则试图分析"事实"，目的是发明一种新语言，即逻辑原子主义。这种新语言将具有数学的精确与严格，因为它要制定得精确地符

合"事实"。摩尔和罗素都没有放弃理解实在的尝试。不过,他们着手进行其任务的方式强调这个事实:即哲学并不关注发现,而是关注澄清,因此在某种意义上不是关注真理,而是关注意义。

逻辑原子主义

伯特兰·罗素在哲学上的起点是他对数学的精确性的钦羡。因此他宣布,"我希望提倡的那种哲学——我称之为逻辑原子主义——是在思考数学哲学的过程中迫使我接受的"。他想提出"某种逻辑学说和以这一学说为基础的某种形而上学"。罗素认为有可能建构一种逻辑,凭借它就可以从少量的逻辑公理推演出整个数学。他与阿尔弗雷德·诺斯·怀特海(1861—1947)一道,在他们合写的《数学原理》(1910—1913)一书中进行了这项工作。罗素也考虑,逻辑还可以形成一门语言的基础,这门语言能够准确地表达一切可以被清楚陈述的事情。于是,通过他的"逻辑原子主义",世界就会对应于他专门建构的逻辑语言。新逻辑的全部词汇绝大部分将对应于世界之中的特殊对象。为了完成这项创立新语言的任务,罗素首先从分析某种"事实"入手,把这些"事实"与"事物"加以区别。

罗素说,"世界上的事物具有各种属性,处于各种各样的相互联系之中。它们具有这些属性和关系,这就是事实。"事实构成事物的相互关系的复合体,因此,"思考复合体的问题,必须从分析诸事实开始"。罗素的基本假定是,"既然事实拥有其组成部分,它们就必定在某种意义上是复合的,因而必定是可以分析的"。诸事实构成的复合体与语言的复合体相匹配。出于这个理由,分析的目标就是确实使一切陈述都代表它对应的实在的一幅适当图画。

按照罗素的观点，语言是由诸语词的独特安排组成的，并且，语言之所以有意义，是由这些语词准确地代表了事实而决定的。反过来，语词则被制定成命题。罗素说，“在一种逻辑上完备的语言中，命题中的语词会一一对应于相应事实的诸组成部分”。通过分析就会发现某些简单的语词；这些语词不可能再进一步分析成更基本的东西，因此只能通过认识它们象征的东西来理解。比如，“红”这个语词就不能再进一步分析了，因而就被理解成一个简单的谓词。其它一些同样简单的语词指涉特殊的事物，并且作为这些事物的符号，它们都是专名。这样，语言是由语词部分组成的，而语词在其最简单形式上指称特殊事物及其谓词，例如，一支红玫瑰。命题陈述事实。当一个事实属于最简单的那种事实，它就被称为原子事实。陈述原子事实的命题被称为原子命题。如果我们的语言只是由这些原子命题组成的，那么它就仅仅等于一系列关于原子事实的报告。

如果我们把符号分配给我们的原子命题，语言具有的基本的逻辑结构就更明显了。比如，我可用字母 p 来表示原子命题“我累了”，用 q 来表示“我饿了”。然后，我可以用逻辑联项诸如“与”、“又”“或者”来把这两个原子命题联结在一起。结果就得到一个分子命题，比如，“我又累又饿”，这个分子命题可以用符号表示成表达式 p 与 q。按照罗素的观点，不存在同整个命题“我又累又饿”相对应的、单个的原子事实。那么，我们如何检验像这样的分子命题的真假呢？这个陈述的真依赖于组成它的部分即原子命题的真。例如，如果我累了为真，而且我饿了也为真，那么，分子命题“我又累又饿”也为真。简言之，我们用分子命题制成关于世界的陈述，分子命题则由原子命题构成，而原子命题对应于原子事实。这种理想语言表达了关于世界可说的一切。

伯特兰·罗素

（科比斯－柏特曼图库）

逻辑原子主义的困难

当我们试图说明全称命题例如“所有的马都有蹄”的时候，罗素的理论就有问题了。宣称“这匹马有蹄”，这么说是一回事——

我们把“马”和“蹄”这两个语词同有关这匹特称的马的原子事实相联系,以此来检查这个命题的真或假。而宣称“所有的马都有蹄”则是另外一回事。我们怎样检验这种陈述的真假呢?按照逻辑原子主义,我们就应该把这个陈述分析成它的原子命题并检验这些原子命题的真假。然而,不存在与“所有的马”相对应的原子事实,因为“所有的马”意味着不只是这匹马和那匹马,就是说,意味着所有的马,而这是一项一般的事实。

逻辑原子论的另一个问题就是,它不可能充分地说明它自己的理论。只有当命题最终以某种原子事实为基础,才能有意义地陈述命题。可是,罗素不只是陈述原子事实:他试图诉说有关事实的事情。也就是说,他尝试去描述语词和事实之间的关系,好像对它们的描述就以某种方式从逻辑原子主义本身得到豁免了。如果只有那些陈述事实的命题才是有意义的,那么,有关事实的语言则是无意义的。于是,这就会使得逻辑原子主义和大部分哲学成了无意义的。路德维希·维特根斯坦认识到了在他自己的逻辑原子主义理论中的这个问题,并且断定:“我的命题都是以这个方式阐释的:理解我的人,当他使用这些命题,攀登上去而超越它们的时候,最后他会认识到它们都是无意义的。(可以说,在爬上梯子顶端之后,他必须甩掉梯子。)”我们需要抛弃的东西是逻辑原子主义的中心假定:确实存在着原子事实,这些事实以某种形而上学方式实存着。分析哲学中的下一场运动——逻辑实证主义——就试图一劳永逸地使哲学摆脱形而上学的实体。

逻辑实证主义

正当罗素在英格兰为分析哲学事业而奋斗之时,在英吉利海

峡的另一边，一群数学家、科学家和哲学家于19世纪20年代在维也纳形成了一个群体，这个群体被称为维也纳学派。它包括鲁道夫·卡尔纳普、赫伯特·费格尔，库尔特·哥德尔、奥托·纽拉特、莫里茨·石里克和弗里德里希·魏斯曼。维也纳学派自认为是休谟的经验主义传统在20世纪的继承者，并且受到了休谟在《人类理解研究》(1748年)末尾提出的严格的意义标准的启发：

> 我们如果相信这些原则，那我们在巡行各个图书馆时，将有如何大的破坏呢？我们如果在手里拿起一本书来，例如神学书或经院哲学书，那么我们就可以问，其中包含着数和量方面的任何抽象推论么？没有。其中包含着关于实在事实和存在的任何经验的推论么？没有。那么我们就可以把它投在烈火里，因为它所包含的没有别的，只有诡辩和幻想。

维也纳学派也受到孔德和19世纪的其他实证主义者的启发，倾向于拒斥形而上学，既然科学使形而上学过时了。不过和休谟与孔德不同的是，维也纳学派拥有一件反对形而上学的新式武器：语言的逻辑品格。维也纳学派成员自称逻辑实证主义者——间或自称逻辑经验主义者，以此来使自己区别于以前孔德式的实证主义者和休谟式的经验主义。随着它的成员们奔赴英国和美国的大学去任教，维也纳学派最终在30年代解体。对于英语世界而言——A. J. 艾耶尔后来颇为轻描淡写地说——艾耶尔的《语言、真理与逻辑》(1936年)“为传播可称为维也纳学派的经典立场的思想起了一些作用”。

证实原则

逻辑实证主义者们指责形而上学陈述都是无意义的。不过，这项指责需要某个标准，用来决定一个给定的句子是否表达了一

个真正的事实命题(factual proposition)。因此,逻辑实证主义者们规定了证实原则。如果一个陈述通过了证实原则的严格要求,那么它就是有意义的;如果一个陈述没有通过这些要求,它就是无意义的。艾耶尔这样描绘证实原则:

> 证实原则应该提供一项标准,可以用来确定一个句子是否确实有意义。用一个简单的方式来表述证实原则,就可以说:一个句子有确实的意义,当且仅当它表达的命题要么是分析的,要么是经验上可证实的。

证实原则提供了一个二枝检验。一个陈述是有意义的,仅当它要么是(1)分析的——即按照定义为真;要么是(2)经验上可证实的。而这两点都需要说明。18和19世纪的许多哲学家都在分析的和经验的陈述之间划定了严格的区分。分析的陈述之所以有意义,来源于它的语词或符号的定义。我们说,"所有的单身汉都是未结婚的男子"有确实的意味,是因为单身汉这个语词是以包括了男子这个概念的方式而被定义的。如康德所论证的,在分析的陈述中,主词已经包含着谓词,而且如果我们否认谓词,就会遇到矛盾,比如"单身汉们都是已婚男子"。分析陈述的意义并不依赖于经验,而只依赖于一致地使用其明确定义了的词项。因而,完全凭借对陈述中语词的定义,分析的陈述都必然为真。这样,证实原则的第一个分枝就是,分析地必然为真的陈述都是有意义的。它们的意义是形式上的意义,因为它们的意义不是以经验事实为基础,而是来自语词和概念的逻辑蕴涵,尤其像在数学和逻辑学中那样。

证实原则的第二个分枝指出,经验上可证实的陈述也都是有意义的。经验的陈述就是那些其真值依赖于某种经验观察的陈述,比如"明天太阳会升起"。在这个例子中,"明天会升起"这个

概念并不是已经被包含在“太阳”概念之中了。此外，我们可以在事实上否认这个陈述的谓项而同时又不会有矛盾，比如说“明天太阳不会升起”。我们当然期望太阳在明天升起，可是这个期望不是建立在“太阳”这个词的定义之基础上的。我们在生活中看到太阳在清晨升起、在傍晚落下，并且这一经验确证或“证实”了“明天太阳会升起”这个陈述。逻辑实证主义者并不认为，在经验的陈述将会是有意义的之前，我们实际上必须证实它们。相反，我们只需拥有一个可能的步骤，可以凭借它而在经验上证实某个既定陈述的真假。例如，“冥王星上生长着花卉”这个陈述就是在经验上可证实的，因为在理论上我们可以建造一艘宇宙飞船飞向冥王星，勘探这颗行星并寻找花卉。在这个事例中，我们极有可能找不到任何花卉，因而就会证实这个陈述不成立。不考虑这种陈述实际上的真假，它仍然是有意义的，因为它容许某种可能的经验上的检验。于是，形而上学陈述的问题就在于，它们既不是依据定义为真，也没有为某种可能的经验上的检验留有余地。

鲁道夫·卡尔纳普

著名的实证主义者鲁道夫·卡尔纳普(1891—1970)是维也纳学派的最初成员之一。他于1891年生于德国，1926—1935年在维也纳和布拉格任教。1936年他到了美国之后，在芝加哥大学任教多年，从1954年到1970年去世，他任教于洛杉矶的加利福尼亚大学。卡尔纳普在他的《哲学与逻辑语法》中写道，“哲学的唯一正当任务，就是逻辑分析”。他说逻辑分析的作用就是分析所有知识、科学与日常生活的所有断定，目的是澄清每一个断定的意思以及它们之间的联系。逻辑分析的目的，就是去发现我们怎么样能够确信任何一个命题的真伪。因而，对某个既定命题进行逻



辑分析，其主要任务之一就是发现证实那个命题的方法。

对卡尔纳普而言，证实命题的方法要么是直接的，要么是间接的。如果一个命题对我正拥有的知觉——比如，我看到一座房屋——有所断定，那么这个命题就被我目前的知觉有效地验证或证实了。另一方面，有些命题不能被这么直接地证实。比如说"这把钥匙是铁做的"，这个命题需要间接的证实方法。要证实"这把钥匙是铁做的"这个命题，一个办法就是把它靠近一块磁铁，使我知觉到钥匙受到了吸引。现在就可能按照严格的逻辑次序来安排一系列命题从而导向证实：一项被证实的物理规律断定"如果把一块铁放在磁铁旁边，它就被吸引"；另一个被证实的命题断定"这条金属棒是一块磁铁"；通过直接观察就证实"钥匙放在那条金属棒旁边"。当最后磁铁吸引了钥匙，证实就完成了。这样，当我们不能直接证实一个命题的时候，就必须通过证实从一个原来的命题推演出来的那些命题，并把这些命题与那些已经在经验上证实了的、更一般的命题相联结，这样来间接证实。如果一个命题被表达成预测，比如，"磁铁将吸引钥匙"，它的证实就要求观察完成的吸引过程。如果磁铁吸引了钥匙，那么关于钥匙的描述在确定性很高的程度上为真。不过，预测性的陈述只是假说，因为总有可能在未来发现否定的实例。出于这个理由，即使确定性的程度足以满足实际的目的，原来的命题也绝不会彻底被证实以致于产生绝对的确定性。

证实的这两种形式——直接的和间接的——对科学方法来说都是重要的。卡尔纳普表明，在科学领域里，一切命题要么是对当下的知觉有所断定，要么是对未来的知觉有所断定。在这两种情形里，证实就是通过直接的知觉或是借助于已经证实的命题的逻辑联系。因此，如果一个科学家做出一个断定，从这个断定推演不

出任何由知觉证实的命题,那么它就根本不是断定。比如我们不能证实这个宣称:正如存在着向下的重力一样,存在着向上的托力。涉及到重力的命题可以通过观察重力对物体的作用而得到证实,可是不存在任何可以观察到的作用或规律来描述托力。按照卡尔纳普的看法,有关托力的断定根本不是断定,因为它们并没有说出任何事情。它们只不过是一连串的空洞的语词——没有任何意义的词句。

卡尔纳普断定,若把逻辑分析用于形而上学,可以看到形而上学命题都是不可证实的,或者说,如果试图证实,结果总是否定的。以泰勒斯提出的"水是世界的始基"这个命题为例。从这命题推演不出对于可在未来获得的任何知觉做出断定的命题。因而,这样的一个命题根本不断定任何事情。形而上学家们免不了使他们的命题成为不可证实的,因为一旦他们使其命题可以证实,这些命题就属于经验科学的领域了,因为其真假依赖于经验。于是,卡尔纳普拒斥形而上学,如同他在其《哲学与逻辑语法》第一章里写的那样:

> 形而上学命题既不真也不假,因为它们不断定任何事情,它们既不包含知识也不包含错误,它们完全处于知识领域之外,处于理论领域之外,处于有关真理或虚假的讨论之外。但是,它们就像笑、抒情诗和音乐那样,是表达性的。它们更多是表达永恒的情感或意志倾向,而不是短暂的感觉……危险在于形而上学的欺骗性特征:它产生知识的幻觉,实际上并不提供任何知识。这就是我们拒斥它的理由。

按照卡尔纳普的观点,伦理学和价值判断一般属于形而上学领域。一旦他把自己的逻辑分析方法运用到伦理学命题,我们可以预见到,这些命题会被证明是无意义的。他提出,可能存在一种

关于伦理的科学，其形式就是对人类行为以及这些行为对其他人的影响进行心理学的、社会学的或者是其它经验上的研究。但是关于道德价值的哲学并不依赖于任何事实，因为它的目的是陈述人类行为的规范。“杀戮就是罪恶”这个价值陈述有着断定性命题的语法形式。但是，卡尔纳普说，“一个价值陈述不是别的，而是一个在误导的语法形式上的命令。它可以影响人们的行为，并且这些影响可能符合或不符合我们的希望；但是它既不是真的也不是虚假的。它并不断定任何事情，而且既不能被证明也不能被反驳。”

卡尔纳普认为，生物学和化学命题属于经验科学领域，在同样的方式上，心理学命题也属于经验科学的领域。他意识到，把心理学——它“至今披着有关精神事件的理论的庄严法衣”——放到自然科学领域里，这在很多人看来是无礼的冒犯。然而，这正是他着手去作的事情。他在“心理学与物理学语言”这篇论文中写道，“心理学的一切语句都可以用物理学语言来表述”。他的意思是，“心理学的所有语句都描述物理事件，即人和其它动物的物理行为”。这是一般的物理主义理论的一部分，卡尔纳普将这种理论描述为这种观点：“物理语言是一种普遍语言，就是说，一切语句都可以翻译成这种语言。”实际上，卡尔纳普要把心理学说成是物理学的一个方面。既然所有科学都会变成物理学，科学的各个领域都会成为一门统一科学的组成部分。以这种方式，我们通过把心理学的命题翻译成物理学语言来检验它们。这样，“约翰感到疼痛”这个陈述就被翻译成对于可观察的，约翰的身体状态 S 做出描述的陈述。这个翻译过程只要求存在着一条科学规律，这条规律陈述：某人感到疼痛，当且仅当他的身体状况处于一种特定的状态 S。那么，“约翰感到疼痛”和“约翰的身体处于状态 S”是有

意义的，因为，尽管并不等价，但它们是可以互换的翻译。只有能够直接被证实或被翻译成可证实陈述的那些陈述才是有意义的。形而上学、心理学的某些方面、关于“实在”的理论，以及关于规范性价值的哲学，它们都不能满足可证实性标准，因此都是无意义的，都遭到了卡尔纳普的拒斥。

最终，有一些反对意见不同意卡尔纳普早期制定的可证实性标准。卡尔纳普就把他的根据从证实转到了确证。他同意，如果证实的意思是指彻底、最终地确立真理，那么科学规律就绝不可能被证实。生物学或物理学规律适用的实例的数目是无限的。如果严格的证实要求对一切实例进行亲自观察，那么显然不可能存在这样定义的证实。虽然我们不能证实普遍的科学规律，但我们仍然能够证实它的普遍适用性——就是说，证实那以从规律和以前确立的其它语句中推演出来的特称语句为形式的单个实例。就是以这种方式，对科学规律逐渐增长的确证代替了严格意义上的证实。

作为逻辑清晰性的一个进一步辅助，在他的《语言的逻辑语法》中，卡尔纳普区别了他所谓的语言的质料模式和形式模式。他提出，质料模式通常用在哲学中总是导致形而上学家们的错误和模糊，而且常常是无意义的哲学争论的发源地。为了克服这些危险，卡尔纳普感到有必要把语句从质料术语翻译成更准确的形式术语。他给出了下面的例子：“月亮是一个事物”，这是一个质料模式的语句。它可以翻译成形式模式的语句：“‘月亮’这个词是一个事物－标记（thing－designation）。”一切陈述“某某是一个事物”的语句都应归入质料模式。卡尔纳普认为，许多其它的语词，诸如性质、关系、数和事件，也和事物这个词一样，以同样的方式起作用。可以举出另一个例子。“7 不是事物而是数”这个语句

是一个质料模式的语句；它的形式模式翻译就是"记号7不是一个事物记号而是一个数字记号"。卡尔纳普说，避免"危险的质料模式"的办法，就是避免使用事物词，而是使用句法学术语事物-标记。同样，不用数字语词，我们应该用数字-标记。不用性质，而用性质-标记。不用事件，而用事件-标记，诸如此类。别的例子还包括，"他做了有关巴比伦的讲演"可以翻译为"在他的讲演中巴比伦一词出现过"。

借助这种把语句翻译成形式模式的办法，卡尔纳普希望我们会让"逻辑分析摆脱对于超-语言学的对象本身的所有参照"。于是，分析就可以主要来关注语言表达式的形式——关注句法。虽然强调句法学形式，不过卡尔纳普还是认为，我们不可忘记我们的语词所指涉的对象本身。他写道，"不存在任何这样的问题，即从对象-科学那里消除对对象本身的参照。相反，这些科学确实都关注对象本身，关注事物，而不是单纯关注事物-记号。"

逻辑实证主义的疑难

逻辑实证主义的理论并没有得到很多哲学家的热心接受。逻辑实证主义否认道德语言的意义，有些哲学家为这种令人难以置信的否认感到震惊。其他的哲学家则注意到证实原则的固有缺陷，这些缺陷很快也被逻辑实证主义者自己认识到了。逻辑实证主义首先遇到的困难就是，证实原则本身似乎就不是可证实的。来看一下这个语句："有意义的陈述要么是分析的要么是经验上可证实的。"可是，以它自己的标准为基础，这个陈述本身是有意义的吗？这个语句即不是依据定义为真，也不能通过经验来证实。因此，这个对证实原则的陈述没有通过它自己的检验，因而是无意义的。逻辑实证主义者认识到了这个问题，因此辩解说他们的原

则与其是一个有意义的科学论点，不如说更像是一个建议。不过问题仍然是，为什么一个形而上学家想要采纳类似这样的建议，如果它致使形而上学家所说的一切都成了无意义的话。

第二个疑难出自原来指望这个原则最为适用的地方，也就是各门科学领域。科学知识常常以普遍规律的形式来表达。这些“规律”是科学预测的基础。但是逻辑实证主义者面对的问题是，是不是要把科学陈述看作有意义的。做出预测的陈述如何能够被证实？我目前的经验或者试验能够告诉我将来的情况吗？显然，当我们证实“史密斯的牛棚里有头黑奶牛”这个陈述的时候，严格的意谓或意义是一回事；而当科学家说，一个运动的物体没有受到外力的影响，它的运动方向将保持不变，这时候则是另外一回事了。第一种情况是明确的和可证实的。第二种情况则涉及无限数量的事例，并且未来的任何单个事例就可能证伪那个陈述。既然不存在任何单个事实能够现在就证实一项一般的科学陈述在未来的真，那么，按照证实原则的严格应用，这项科学陈述就是无意义的。逻辑实证主义者提出了弱化形式的证实原则来解决这个问题：一项陈述只需要“在原则上是可证实的”，或者是有证实的可能，就是说，通过对某种物理现象的观察而得到某种程度上的确证。

第三个难题涉及到“什么构成了证实”这个关键的问题。如果答案是“感觉经验”，这就产生了进一步的质问——“谁的经验？”问题始于证实原则背后的中心假定上，这个假定认为我们的经验上的意见（utterance）需要被翻译成更基本的陈述。科学的语言想必最终可以还原成观察陈述。可是，什么是一项观察陈述所报告的事实？它是关于物理对象的一个主观经验，还是那个对象的一幅纯粹图像？技术上的问题则涉及到，是否可能把某个人的

内部经验翻译成关于一个物理对象的陈述，抑或是反过来的情况才是可能的。这就是唯我论问题，即认为自我是真实的知识的唯一对象，因而一个人的经验不可能与另一个人的经验相同。每一个人的经验都是不同的，并且我们的所有经验都不同于客观实在的世界。如果事实如此，那么证实原则最终意味着什么？证实陈述对一个人来说就会是这个意思，而对其他人就会是别的意思。

证实原则碰到的第四个也是更一般的问题就是，为什么它这么重视感觉经验。也就是说，为什么排除了只在我们的直觉、希望或内心情感中有其根据的那些陈述的有意义性？逻辑实证主义者没有以任何正式的方式回答过这个问题。也许对他们来说，经验上的证实对于区分科学程序和形而上学思辨是极为重要的。逻辑实证主义者主要是以科学为取向，他们假定唯有指涉物理对象及其相互关系的语言才可能有认知意义。通过把所有陈述都连接到物理事实，他们希望实现科学的统一，希望这种统一的知识会交给各门科学一种共同语言并且告诉我们要说的一切。

因为碰到这些疑难，逻辑实证主义者降低了他们的观点的力度。对形而上学和道德学说不分青红皂白的拒斥也撤销了，分析哲学家开始把注意力放在哲学的这些传统领域上。艾耶尔描绘了这种新的趋势："形而上学家不再被当作罪犯，而是当作病人来对待了：也许有很好的理由来解释为什么他言行古怪。"比如，伦理学不再是胡说，而是一门学科；因为它的语言同事实有关，也因为它在指出问题方面的价值，这门学科的语言得到了分析。尽管古典形式的逻辑实证主义由于其内部困难的压力而解体了，但是它的影响仍在分析哲学运动中持续着，而分析哲学依然主要关注语言的用法和语言分析。

蒯因对经验主义的批判

到了20世纪中叶，逻辑实证主义作为一场运动在很大程度上已经是明日黄花。尽管这样，担心违反证实原则的顾虑仍然在形而上学家和道德学家们的心里徘徊，他们中的许多人都避免过于偏离经验事实。但是逻辑实证主义只是尝试提出一项经验主义议事日程的一次最晚近的努力。哲学中的经验主义潮流源远流长，向上可以追溯到弗朗西斯·培根，并且在其后的几百年来一直都是哲学讨论中的一股推动力量。1951年，威拉德·梵·蒯因（生于1908年）试图揭露经验主义的一个更为基本的疑难，这个疑难不仅适用于逻辑实证主义，而且适用于对经验主义的所有传统说明。蒯因1951年的《经验主义的两个教条》提出了这个疑难。经验主义的第一个教条是这个由来已久的假定：所有陈述都整齐地分成分析的陈述和综合的陈述（即经验的陈述）。他写道，"人们未曾划出分析陈述和综合陈述之间的分界线。认为有这样的一条界线可划，这是经验主义者的一个非经验的教条，一个形而上学的信条。"另一个教条是还原论的教条，它认为一切有意义的陈述都可以翻译成关于直接经验的陈述。

蒯因觉察到，要拒斥这两个教条就意味着抛弃，或者至少是"模糊了思辨的形而上学和自然科学之间的假定的分界线"。但这仍然是他试图做的事情。至于第一个教条，他提出，除了一些有限的逻辑陈述之外，所谓"分析性"概念是非常难以澄清的。甚至那些逻辑陈述，假定它们"无论如何"都为真，都可能为了新的物理学构想的缘故而被修改。蒯因问道，"这样一种（在逻辑学中的）改变和开普勒取代托勒密，或者爱因斯坦取代牛顿，或者达尔文取代亚里士多德的改变之间在原则上有什么不同呢？"他提出，综合陈述并没有像假定的那样真正清楚无疑地实践了它们的经验

的可证实性。蒯因仔细审查了哲学家们试图用来确定分析陈述和综合陈述之真的种种途径,然后他得出结论说,“没有任何陈述是免受修改的。”这就意味着,分析命题和综合命题包含的仅仅是偶然的真理,并且在这个程度上,二者没有差别。

那么,没有经验主义教条的科学会是怎样的?作为一位经验主义者,蒯因本人相信科学和逻辑都是重要的概念图式,都是有用的工具。他说,我们所谓的知识的整体,确实“是一个人工的构造物,它只是沿着边缘同经验紧密接触”。在一个我们认之为真的陈述和一个同它不一致的新经验之间的任何冲突,都需要某种调整。我们不仅必须改变我们的初始陈述,而且最终要改变所有相互联系的概念。在物理学领域里的确定性似乎是最大的,但是蒯因提出物理学的物体本身只是方便的概念工具。的确,他说物理对象与荷马的诸神相比,也只是“不可还原的假定物”。作为一名经验主义者,他认为,相信荷马的诸神而不相信物理对象是极大的错误。“但是,就认识论的立足点而言,物理对象和诸神只是程度上的差别,而不是种类上的不同”。这个方式的论证显然挖掉了分析陈述和综合陈述之间的区别,也挖掉了形而上学和科学之间的区别。最后,蒯因勉强接受了对真理的某种强烈的实用主义构想。他说,“每个人都被给予一份科学遗产加上感觉刺激的连珠炮式的轰击;那些在他偏离其科学遗产时引导他去适应持续不停的感觉刺激的考虑,就合乎理性的而言,都是实用上的考虑。”

维特根斯坦

维特根斯坦的哲学之路

路德维希·维特根斯坦生于1889年4月26日,是奥匈帝国

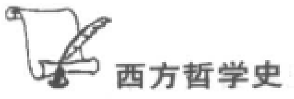
一个最显贵家庭的八个孩子里最小的一个。他的父亲卡尔·维特根斯坦作为一名重金属工业界的领导人,19 世纪 90 年代建立了巨大的财产。可以理解,在他临退休的时候,卡尔·维特根斯坦想让子女在他的大公司里任职。可是他的子女们大都依从自己兴趣。路德维希在他姐姐格蕾特尔的影响下读了一些哲学作品,不过同时他不可能对他父亲的希望完全充耳不闻:父亲希望他学习工程技术,以便为他进入家族的公司做准备。

维特根斯坦离开欧洲大陆到曼彻斯特研究航空学。但是他做出的学习工程技术的决定只是暂时的,因为他克制不了对哲学的兴趣所带来的强烈内心冲动。甚至在他潜心工程技术问题的时候,他的主要兴趣也是放在数学哲学上。这使他不得不在哲学和工程学两种专业之间做出痛苦的决定。但是他仍然需要得到某种确认,以确定他有足够的哲学天赋来从事哲学职业。他带着自己工作的一个样本拜访了在耶拿的杰出哲学家戈特罗布·弗雷格(《算术基础》的作者)。他感到对弗雷格的拜访相当成功,因为弗雷格鼓励他去剑桥到伯特兰·罗素门下学习。

会晤了维特根斯坦之后,伯特兰·罗素说,“我的德国朋友容易激动,在我讲座之后他和我一起回来进行讨论,直到进餐的时候——他既倔强又爱唱反调,不过我认为他并不迟钝”;他还说,“我的德国工程师非常喜欢争辩并且很烦人。他不承认房间里肯定没有一头犀牛……他回到我这里,在我穿衣服的时候也和我争论”。最后他还说,“我觉得我的德国工程师真是个傻子。他认为没有任何经验上的东西是可知的——我要求他承认房间里不存在一头犀牛,可他偏不。”当这些谈话变的较为随和的时候,罗素“不仅了解到维特根斯坦对哲学问题有极为强烈的兴趣,还了解到他更多的方面。诸如,他是奥地利人而不是德国人,他富文采,通音

律，举止文雅……并且我认为他确实非常聪明。"1912年一月份维特根斯坦返回剑桥大学时，他给罗素看了他在假期写的一份手稿。这改变了罗素对维特根斯坦的看法，使他非常欣赏后者的能力，并认为其手稿"非常棒，比我的英国学生做得好得多"，并且又补充说，"我当然应该鼓励他。也许他将完成几件伟大的事情。"在下一个学期，维特根斯坦非常勤奋地研究数学逻辑，以至于罗素相信维特根斯坦超过了他，说他已经学会罗素要教的所有东西并且确实已经探索得很远了。"是的，维特根斯坦一直是我一生中的一个伟大事件——无论这一生可能遭遇什么。"事实上，罗素现在认为维特根斯坦可能解决他自己的研究所提出来的那些问题。罗素说道，"我太老了，解决不了我的研究提出来的所有问题。解决这些问题需要新思想和年轻人的精力。他正是我所期望的那个年轻人。"事实如此，维特根斯坦的能力给罗素留下了深刻印象，以至于罗素把他看作要培养的"门生"。

除了得到伯特兰·罗素的高度赞扬，维特根斯坦还与G. E. 摩尔建立了关系，他开始参加摩尔的讲座。不过，尽管获得了这些哲学领袖的称赞，但是维特根斯坦的哲学发展并没有沿着一条笔直的路线前进。他的人格上存在着一些特异之处，这使他不时地偏离了航线。他强烈的独处欲望致使他隐居于挪威的乡村，他在那里建了一座小屋，可以在那里完全投身于逻辑问题的分析——他认为这种研究就是他要做的唯一的哲学贡献。可是他遭受到了身体上的和情绪上的隔离之苦。他继承了数量可观的遗产，可是没有做什么解释就把它送掉了，这让他自己手头很拮据。当欧洲的军事局势正在发展的时候，他参加了奥地利的军队，随身带着他的研究手稿。在服完兵役之后，他就能够带着一份实际上已经完成的手稿返回到剑桥大学并在大学得到讲师职位。在那个教学职



维特根斯坦

位上他并不高兴，并且很奇怪的是，他力劝那些受到他的教学影响的年轻学者不要自学；相反，维特根斯坦劝他们从事体力劳动。尽管他的才华得到了同辈人的认可，但是维特根斯坦并不是一位快

乐的学者。他做出的一些选择破坏了他自己对研究和友谊的无愧承诺,这似乎使他的生活很困难。终于,他失去了伯特兰·罗素的友谊和支持,而罗素曾经在维特根斯坦的事业刚开始的时候给过他非常有力的支持。

维特根斯坦一生中只出版了一部著作,即他早年写的《逻辑哲学论》(1919年)。这部著作提出的逻辑原子主义的理论类似于罗素的理论。虽然维特根斯坦不是维也纳学派的成员,但他与他们交流过,并且维也纳学派认为他的《逻辑原子论》极其准确地表达了该学派的哲学观点。维特根斯坦不仅说,"凡是可说的东西都可以被清楚地说",他还用这样的话来结束他的这部著作:"凡是不可谈论的东西,就必须对之保持沉默。"在他1951年去世后,在他的手稿和学生的课堂笔记基础上出版了他的大量著作,其中重要的一部是《哲学研究》(1953年)。这些作品反映了一个与《逻辑哲学论》彻底不同的思想转折,而正是他后来的观点给他在哲学领域带来了名望。

新的维特根斯坦

在他的《逻辑哲学论》出版之后不久,维特根斯坦就否定了该著的大部分观点。现在他相信他以前的那些观点都是建立在错误假定的基础上的,该假定认为语言只有一个功能,即陈述事实的功能。《逻辑哲学论》还进一步假定,绝大部分语句的意义都来自于事实陈述。最后,维特根斯坦就像卡尔纳普那样假定,在所有语言背后的构架是一个逻辑的构架。现在突然打动维特根斯坦的是一个颇为明显的要点:除了简单地"描画"对象之外,语言还有许多功能。语言总是在某个语境里发挥功能,因而,如同存在着诸多语境那样,语言有许多效用。他说道,语词就像"工具箱里的那些工

具;那里有锤子、钳子、锯子、螺丝刀、尺子、胶锅、胶水、钉子和螺丝钉。语词的功能就像这些工具的诸多功能一样,是各不相同的。”

是什么让他以前认为语言只有一项功能呢?他说,他以前受到了这个观点的迷惑,即认为语言给事物命名,就像圣经里的亚当给动物命名那样。他写道,我们都是“以语言为手段的、我们的理智的蛊惑”的牺牲品。我们关于语言的不正确的图画是“由语法的幻觉所产生的”。分析语法也许会引导我们发现语言的逻辑结构。可是这就会证明“所有语言本质上有同样的规则、功能和意义”这个结论是正当的吗?维特根斯坦想到,这个假定——所有语言都陈述事实并且包含一个逻辑的构架——不是由观察,而是由思想推演得来的。我们简单地假定,尽管有某些肤浅的差别,所有语言都是相似的,所有游戏的方式都是相似的。他以诸游戏的情形为例,并通过下述追问揭示了在这个类比之中的缺陷:

> 它们的共同点是什么?——不要说:必定存在某种共同点,否则它们就不会被叫作“游戏”了——而要睁眼看看是不是究竟存在着共同点。——因为,如果你看一看这些游戏,你就不会看到所有游戏的共同点,而是看到诸相似之处和亲缘关系,以及整整一系列相似之处和亲缘关系。再说一遍:不要想,而要看。

因此,维特根斯坦就把分析计划从专注于逻辑以及“完备的”语言的建构转到了语言的日常惯用法的研究。他离开了罗素和卡尔纳普正在做的事情,转到了 G. E. 摩尔早先强调的日常语言分析、按照常识标准检验语言分析的方向。

这个时候,维特根斯坦感到,语言并不是仅仅包含一个单一的模式,它就像生活本身一样是可变的。他写道,“想像一种语言意味着想像一种生活形式。”那么,分析就不应该在于对语言或它的

意义进行定义,而在于仔细描述它的用法:“我们必须抛弃一切解释而只用描述取而代之”。“我们必须坚持日常思考的主题,不可误入迷途并想像着我们不得不描述极端微妙的东西”。困惑不是产生于我们的语言“正在正常工作”的时候,而是产生于它“像引擎那样空转”的时候。

语言游戏和遵循规则

“遵循规则”这个概念是维特根斯坦哲学中的一个中心概念。在我们整个日常生活中,我们忙碌于各种各样任务,它们涉及到某些规则。我们常常拷贝其他人的行为,比如在我们试图学会一种舞步的时候。我们常常参加典礼,例如毕业典礼,在典礼上我们穿上专门的衣着,和毕业的同学们一起走在很长的队伍里,并收取一份文凭。相似的遵循规则行为支撑着所有语言。我们在一定的语境中说出一定的事情,当我们组织语词的时候,我们遵循明确的语法规则。不只是我们讲出来的语词,我们整个的思维活动都包括遵循规则。维特根斯坦提出,语言的规则就像不同游戏——语言游戏——的规则,它们在不同的语境里变化。当一名学生在生物学课上提问的时候,她遵循各种语言游戏的规则,诸如,在正规教室里一名好问的学生的语言游戏,生物学学科的语言游戏。维特根斯坦写道,

> 可是,句子的种类有多少呢?例如,断定、提问、命令?——有无数种:我们称为“符号”、“语词”、“句子”的那些东西的用法有无数不同的种类。而且,这种多样性并不是某种固定的、一成不变的东西;可是,新的语言类型——我们可以说,新的语言游戏——会出现,而其它的则会变得过时,被遗忘……在这里,“语言游戏”这个词打算突出这个事实:

说出语言是一种活动的组成部分，或者是一种生活形式的组成部分。

因为哲学问题是从语言产生出来的，因此有必要熟悉每一个问题由以产生出来的语言的用法。就像存在着许多种游戏那样，存在着许多游戏规则的集合。类似地，如同存在着许多种语言一样（就是说，工作、玩乐、礼拜、科学等等的日常语言的许多形式），存在着许多用法。在这些情况下，“哲学家的工作包括为了特定目的收集提示物”。

澄清形而上学的语言

维特根斯坦如何对待形而上学的语言呢？和实证主义者不同，他没有直截了当地拒斥形而上学的陈述。相反，他把形而上学家看成是病人而不是罪犯，而哲学的功能是治疗性的。形而上学语言的确能够制造困惑，而哲学的中心关切的就是处理那些由于缺乏清晰而使我们陷入困惑的问题。哲学就是“借助语言的手段来反抗对于我们的理智的蛊惑的斗争”。蛊惑导致困惑，因此“哲学问题具有这样的形式：‘我不知道我的道路在哪里。’”哲学帮助我们去找到我们的道路，去勘察现场；它把“语词从它们的形而上学的用法带回到它们的日常的用法。”

哲学并不给我们提供新的或者更多的信息，而是通过对语言的仔细描述来增加清晰性。就好像我能够看到一副拼板玩具的所有部分可是又为如何把它拼在一起而感到困惑。我实际上是在观察一切我需要的用来解决问题的东西。哲学的迷惑与此类似，可以通过像我们日常对语言的使用那样仔细地描述语言而得到消除。使我们感到困惑的东西，是语言何时以新的，异常的方式被使用。因而，“哲学的结果就是揭示纯粹胡说的杂凑”。如果说形而

上学表现出抵制态度或者一种遮蔽语词日常用法的偏见，维特根斯坦承认这不是“一种愚蠢的偏见”。形而上学的困惑是人类境况的组成部分：

> 通过对我们的语言形式的曲解而产生的问题，具有深刻性这个特征。它们都是深刻的焦虑；它们与我们的语言形式一样都深深地扎根于我们之中，而且它们的意义与我们的语言形式的意义一样重要。

因此，真正的哲学并不在于对问题做出干脆的抽象回答。迷路的人需要一幅地形图，而要满足这个需要，必须通过挑选和安排一些在日常经验中语言的实际用法的具体例子。

然而，只是观察拼板玩具的组成部分是不够的，同样，只是观察惯用法的这些例子也是不够的。我们经常“没有注意那个一旦看见就会发现它是最引人注目的、最有力的东西”。“由于它们的简单和习以为常”，那些最重要的东西掩藏起来了。可是，“没有注意”意味着什么？按照维特根斯坦的观点，不存在任何可靠的方法来保证我们将会“注意到”并就此发现我们的道路。无论如何，维特根斯坦努力去做的事情就是把哲学的关切从意义那里转开——从这个假定转开，即认为语词自身负载着世界之中的对象的“图画”，就像运送大量货物。相反，通过收集、挑选、安排那些切题的例子，维特根斯坦把注意力指向了语词的实际用法。因为大多数哲学的问题都被假定是产生于对语词的困惑，所以对它们的日常用法的细心描述会消除这个困惑。

约翰·奥斯汀

另一位关注语言的日常用法的哲学家是牛津大学的学者约

翰·奥斯汀(1911—1960)。奥斯汀出版的作品不多,部分原因是他49岁就过早去世了。他曾经说过,他必须及早决定是打算著书立说,还是用他发现的,在他自己的工作和生活中非常有用而又令人满意的方式来教人们研究哲学。奥斯汀研究哲学的方法独特。在他的"为辩解而抗辩"这篇论文中,奥斯汀告诉读者,哲学为他提供了常常是稀缺的东西,即"发现的乐趣、协作的快乐和取得一致意见的满足"。他用轻松幽默的口吻告诉读者,他的研究怎样使他能够在"不用记起康德想了什么"的情况下考虑各种各样的语词和习语,并且使他能够逐渐地在讨论"审慎"问题时不用想到亚里士多德的看法,或者讨论自制问题时不用想柏拉图在这个问题上的观点。与沉重抑郁的哲学研究相反,奥斯汀展示了一种容易让人上当的质朴。在《如何以言行事》开头,他写道:"在这里我必须要说的东西既不困难也不会引起争议:我想要为它要求的唯一称誉就是它是真实的,至少有些部分如此。"

奥斯汀觉察到,诸如"对语言的分析"、"分析哲学"甚或"日常语言"等等措词的用法有可能导致这样的误解,即认为哲学分析仅仅而且单单关注语词。奥斯汀不仅关注语词,也关注"我们用语词来谈论的实在"。"我们是在运用对语词的敏锐觉察来砥砺我们对现象的知觉,尽管这知觉不是现象的最终裁判"。他甚至顺带想知道把他的研究哲学的方法称为"语言现象学"(linguistic phenomenology)是不是会更有益处,不过由于这个概念"太拗口了",奥斯汀放弃了它。奥斯汀没什么兴趣批评其他哲学家的方法,也没有兴趣过分强调他自己的风格。他为研究语言的本性提出了一项技术,并且发现它在处理各种哲学问题的时候是成功的。



“辩解”的概念

转到他的论文“为辩解而抗辩”，我们可以在这篇论文里发现奥斯汀富有成效的日常语言分析所具有的特色。他精心而又详细地阐述了他为什么以及怎么样来进行关于语词的哲学探讨。首先，他觉得哲学可以通过各种各样的方式来“做”。与任何一门科学不同——科学的题材和方法都是有高度组织的——在哲学起作用的领域里，人们对于解决某个特定问题的最好途径都是没有把握的。因此，奥斯汀选择他认为对哲学家而言是有趣的话语领域。对他来说，辩解一词为研究语言和人的行为提供了一块富饶之地。通过对这个词的分析，奥斯汀发现了同辩解有密切关系的那些语词之间不同程度上的差别。另外，他的分析还揭示出对于人的行为的有趣洞察，如同构成网络的相互关联的语词之间的差别所暗示的那样。

在开始，辩解一词被证明是由其它的有意味的语词诸如违抗(defiance)、辩护(justification)或抗辩(plea)所围绕着的一个词项。奥斯汀指出，有必要对选定的语词做出完全和清晰的说明，有必要考虑到与其用法有关的，最大数量的可能的事例。一般来说，辩解涉及某个情境，在这个情境里，人们被指控做了什么错事，或者“坏事”、“不当的事”，并且他们试图为其行为辩护或者证明他们的无辜。他们可能承认，他们的确做了他们为其受到指责的事情，然后争辩说，在现行的环境下那样做是正当的，或者是可以接受的，或者至少是可以理解的事情。这就是为行为“辩护”。一种十分不同的进行程序就是，对被告来说承认行为是坏的，只是不加限制地说他们做了这个行为则是不公平的。他们的行为有可能不是有意图的，可能是意外(事故)，或者是其它事件促成的。“责任”一词就与“他们做了那件事”以及“辩解”建立了重要关联。而

且，在为某个行为“辩解”和对它的“辩护”之间的区别被证明是重要的。此外，如果指控的罪名是谋杀，那么为被告提出的抗辩就可能依靠对自卫的辩护或者把他的行为辩解成意外的。在这里，有可能运用带有精细的等级区别的语词，包括“酌情减轻罪责”，“依据辩解减轻罪责”。关于被告的语言，比如一个被告说，“我的确做了那件事——在我身上的某种东西使我做了那件事”——怎么样呢？一个行为也可能是“一时恼怒”的结果，这就有别于一个“蓄意的行为”。

为什么要仔细检查对“辩解”一词或者任何其它话语所做的分析呢？在事实上对辩解的仔细加工成形在人类事务中占据了重要角色，并且因此而值得细致研究，除此之外，奥斯汀还相信有两个理由说明了道德哲学可以得益于这个分析。首先，这种分析有利于提出关于人的道德行为的更准确和最新的看法。第二，作为必然的结果，它可以有助于修正陈旧的、不成熟的定论。既然道德哲学是对道德行为或行为施行的正当性与不正当性的研究，所以，在我们能够适当地谈论它是正当或不正当之前，关键就是要理解“做某事情”意味着什么。

奥斯汀说，“做某个行为”是个非常抽象的表达式。我们用它来表示的意思是“思考某事”、“说某事”还是“试图去做某事”呢？认为我们的所有行为都有同样的本性，就如同认为所有的“事物”都是同样的种类——作为一个行为，打赢一场战争就像打一个喷嚏一样；一匹马作为一个事物就等于作为一个事物的一张床——这都是不准确的。当我们呼吸或观看的时候，我们的确做一个行为吗？那么，如果“做某个行为”这个短语是一个合适的替代物，它代替什么？有什么规则支持适当的词来指明某个人为之负有责任或胡乱编些理由来搪塞的“那个”行为呢？人的行为是否可以

被分割，以便把一部分归因于行为人而把剩下的归因于别人或其它事物？此外，一个行为是一个简单的事件吗？奥斯汀更强调人的行为具有复合的性质。这甚至包括身体的轻微动作，这种动作可能涉及到意图、动机、对信息的反应、对规则的反思、对肢体动作的故意控制，或者来自其他人的推挤。

奥斯汀相信，我们上面提出的问题可以从辩解一词的分析受到启发。首先，一个辩解意味着一定类型的行为在某种方式上做得不当。规定不正当的性质则包括了澄清"正当"的性质。通常是，反常的东西澄清正常的东西。对辩解的细致研究提供了机会，使我们可以决定辩解在何时是适当的，什么行为能够归类为可以辩解的，什么样的特定反常行为真正是"行为"，并且使我们以更为复杂的方式来决定什么构成了人的行为机制或真正结构。对辩解的研究也可以解决一些传统的错误或道德哲学中不得要领的论证。位居榜首的是自由问题。在这里，奥斯汀比较了自由和真理这两个语词，并指出，正如"真理"不是刻画断定之特征的名称，"自由"也不是刻画行为之特征的名称。他说，自由是"行为在其中得到评定的维度的名称"。然后他又说道，"检查每一个行为在其中可能不是'自由的'所有方面，就是说，检查那些只是简单地说'X 做了 A'将会行不通的情况，我们才可以希望解决自由问题"。

日常语言的优点

除了有助于启发道德哲学的探讨，对辩解的研究还使奥斯汀的哲学方法得到了一次具体应用。他从"日常语言"出发，希望通过它来发现"什么时候我们会说什么，为什么，以及我们所说的意思是什么"。他相信，这可以清理语词的使用和误用，并且这种方

式可以避免陷入不准确的语言所设下的陷阱。日常语言分析也强调语词和事物之间的差别,并使得我们能够把语词从我们用语词来谈论的实在那里移开,并以这种方式获得对那些实在的新看法。首先,奥斯汀相信“我们拥有的共同词汇体现了世世代代的人们已经发现的值得划分的所有区别、值得标示的联系”。他认为,比起我们为了哲学研究的目的而可能想出来的任何语词,日常语言的词汇更可靠也更微妙,因为它们已经经受住了时间的检验和其它可能的语词的竞争。此外,日常语言还为哲学家提供了一个“田野工作的好地方”。通过使个体脱离僵化的哲学立场,它使得一种不同的哲学讨论风气成为可能的。对语词的用法达成一致,甚至对如何达到一致达成一致,要容易得多。奥斯汀希望这个方法可以有朝一日被运用到喧闹的美学领域,“只要我们能暂时忘掉美,开始认真考虑精致和丑陋”。

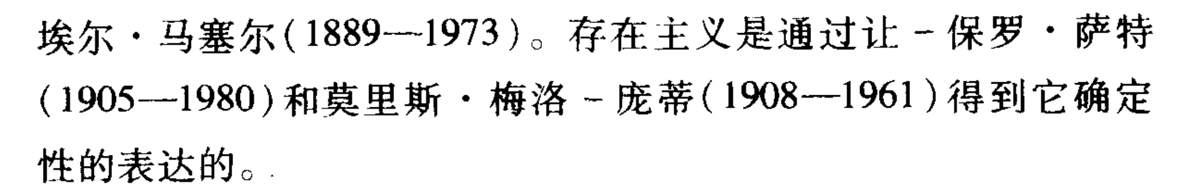
奥斯汀明白,作为分析的基础,日常语言会有些问题。首先,日常语言里存在着某种“松散性”,以至于一个人的用法可能与另一个人的不同。奥斯汀对这一点的答复是,语词的使用上的不一致,并不像我们所认为的那么多。我们通过分析会发现,不同的人们一直谈论的实际上并不是同一个情境,这时候表面的差别就趋于消失了。他说道,“我们越是详细地想像情境,在我们应该说的东西上发现的分歧就越少。”然而,有时候在语词的使用上存在着不一致。但是就在这里,“我们可以发现为什么我们不一致”,而且,“解释决不会没有启发作用”。除了松散之外,日常语言的另一个问题就是,它是否应该被当作事情的“定论”(last word)。虽然日常语言并未宣称是定论,但重要的是它体现了许多世代继承下来的经验和洞察。尽管这些洞察一直都特别集中在人们的实践事务上,但这个事实进一步加强了它的准确性资格。因为,如果语

词的诸多区别在日常生活中行之有效,“那么在它里面就有了不起的东西”。比起那些其语言适合于日常生活的人们,学者们有充分的理由对日常语言感兴趣。没有任何理由相信错误和迷信不可能长期在语言中留存下来。在这个程度上,奥斯汀乐于承认,“日常语言不是定论:原则上它可以在任何地方被补充、改进甚至被取代。”但是他相信,日常语言在他的分析计划里是初论(first word)。

奥斯汀提出,在全面分析辩解一词的时候,我们可以利用三项资源。对分析其它语词来说,类似的资源和方法大概也是可资利用的。第一,他提议利用字典。一本简明字典就行。他建议把它全部通读并且列出所有相关的词汇,他说这并不像许多人想的那样要花费很多时间。或者可以先列出明显相关的词汇,然后查字典找出其各种意义——这个过程会导向其它有密切关系的词汇,直到列出的词汇表完整为止。第二个资源就是法律案例汇编。这里可以为我们提供大量的案例、种类繁多的抗辩以及对案例中的特定行为环境的大量分析。第三个资源是心理学。对心理学的利用是一个有趣的例子,它表明日常语言如何被补充甚至被代替。因为心理学对那些一直没有受到非专业人员注意,也没有被日常语言记录下来的行为进行分类,或者对行为方式做出解释。如果有了这些资源“以及想像力的帮助”,奥斯汀确信,大批表达式的意义就会浮现出来,大量的人类行为就可以得到理解和分类,由此就可以达到整个过程的中心目标之一,即“解释性的定义”。

18 现象学与存在主义

在20世纪大部分时间里，由伯特兰·罗素开创的分析哲学的方法在英美和其它讲英语的国家的哲学思想中占统治地位。然而在欧洲大陆，尤其是在德国和法国，哲学却有一种不同的侧重，这种侧重在现象学运动和存在主义中表现出来了。现象学将所谓事物的客观性撇在了一边；而是建议我们从我们人类自身的经验中更主观地探讨现象。存在主义采用现象学的主观的方法，并进一步发展了人的经验的实践问题，如选择和个人承担义务的问题。现象学是由埃德蒙德·胡塞尔（1859—1938）开创的，海德格尔（1889—1976）作了修正。不久便产生了一群通常称作"宗教存在主义者"的作家，包括卡尔·雅斯贝尔斯（1883—1969）和伽布里



埃尔·马塞尔(1889—1973)。存在主义是通过让-保罗·萨特(1905—1980)和莫里斯·梅洛-庞蒂(1908—1961)得到它确定性的表达的。

埃德蒙德·胡塞尔

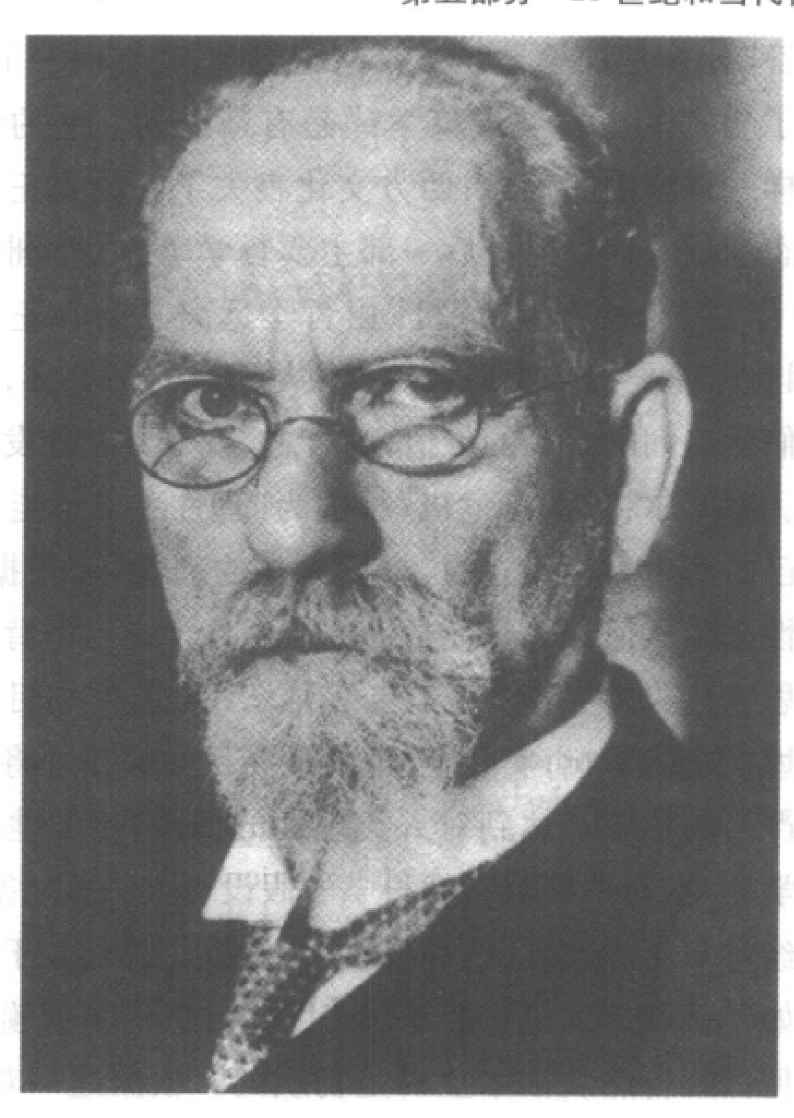
胡塞尔的生平及影响

1859年,埃德蒙德·胡塞尔出生于普罗斯尼兹的摩拉维亚省,他的父母都是犹太人。这一年柏格森和杜威诞生。在本省受过早期教育之后,胡塞尔进入到莱比锡大学,在那里他从1876年至1878年学习了物理学、天文学和数学,并抽时间去听威廉·冯特教授的课。胡塞尔在柏林弗里德里希·威廉大学继续深造。1881年,他进入维也纳大学,1883年,他在那里获得哲学博士学位,其博士论文讨论的是"变量计算理论的贡献"。1884年至1886年,他听了弗兰兹·布伦塔诺(1838—1917)的课,后者对胡塞尔哲学的发展影响最大,尤其是他关于休谟、密尔的讲演和对伦理学、心理学和逻辑学中的问题的研究。听从布伦塔诺的建议,他来到哈雷大学。1891年,他在那里成了卡尔·斯通普夫(1848—1936年)的助手,后者是一位杰出的心理学家,在他的指导下,胡塞尔撰写了自己的第一部著作《算术哲学》(1891年)。他的《逻辑研究》发表于1900年。同年,他应邀加入哥廷根大学教授会,在这里,他度过了自己富有创造性的16年,写了一系列著作,发展了他的现象学概念。由于犹太人的出身,1933年以后他被禁止参加学术活动,虽然南加里福尼亚大学聘他为教授,但他谢绝了这一聘任。经过几个月的痛苦,他于1938年在弗莱堡死于胸膜炎,终年79岁。

胡塞尔的哲学经历了几个阶段。他最初的兴趣是逻辑学和数学,后来他发展了早期的现象学,这种现象学主要关注的是知识论,再后来深入到为哲学和科学确立基础的现象学观念,最后他进入这样一个阶段,即生活世界(Lebenswelt)成了他的现象学的更突出的主题。因此,不奇怪,胡塞尔的哲学会对不同的时期,不同的学者产生不同的影响。例如,马丁·海德格尔1920年成为胡塞尔的助手,在这期间他熟悉了胡塞尔在逻辑学和早期现象学方面的著作。从1920年到1923年,作为他的助手,海德格尔与胡塞尔朝夕相处,他们共同为《不列颠百科全书》准备了一篇论现象学的文章,海德格尔还准备了一些胡塞尔早期未发表的讲演稿,甚至在海德格尔1923年离开,成了马堡大学的教授时,他仍继续同胡塞尔保持着密切的联系。然而随着时间的推移,海德格尔发现很难分享胡塞尔的创新性的发展,尤其是在先验现象学方面的发展。在他的主要的著作《存在与时间》中,海德格尔批判了胡塞尔的方法和他的特别的自我观,到1928年海德格尔继承了胡塞尔在弗莱堡大学的教席时,他们的关系开始冷淡,最后走向终结。

与之类似,虽然萨特在弗莱堡大学研究现象学时,胡塞尔的著作对他很有影响,但他最终还是逐渐相信海德格尔对胡塞尔观点的改造在哲学上更有意义。然而,1934年,萨特从德国一回到巴黎,便要梅洛-庞蒂注意胡塞尔的著作《现象学的观念》(1906—1907年),并敦促他仔细研究。梅洛-庞蒂对胡塞尔现象学中的几个特别的因素留下深刻的印象,并受到推动去进一步研究胡塞尔的著作,他特别受到胡塞尔的《欧洲科学的危机》(1936年)一书的影响。虽然通过海德格尔和萨特的阐释,梅洛-庞蒂对胡塞尔的观点非常熟悉,但他还是迫使自己广泛地研究原始的文献,他甚至去卢汶进入到胡塞尔的档案馆,这些档案包括胡塞尔用速记





埃德蒙德·胡塞尔

形式写下的4万多页的手稿，这些档案通过抄写和翻译逐渐得到了利用。不用分析全部细节，我们所发现的是胡塞尔对海德格尔、梅洛－庞蒂和萨特这些现象学和存在主义的主要代表人物的巨大影响，既使他们否定胡塞尔许多关键性的思想，但他们所完成的著作仍带有他的现象学的烙印。

欧洲科学的危机

在回答"什么是现象学?"这个问题之前,先追问一下"是什么首先推动了胡塞尔去发展现象学?"是有帮助的。他的哲学产生于他的这样一种牢固的信念:西方文化丧失了它的真正方向和目的。他的态度反映在他的最后一部主要哲学著作《欧洲科学的危机》(1936年)的标题上。"危机"由哲学远离它的真正目标所构成,这种目标就是要对人类的关怀提供尽可能好的答案,是要认真地对待我们所追问的最高的价值,简言之,就是要充分发展人类理性的能力。胡塞尔将这种"危机"描述为"理性主义正走向瓦解",而他将自己的终生目标确立为"拯救人类的理性"。根据胡塞尔,人类的理性必须从何处得到拯救为他的现象学提供了背景。

现代思想危机的关键在于"自然科学"的进展。胡塞尔深受科学的辉煌成功的影响,实际上,他的最高目标是通过将哲学发展成为一门严格的科学来达到对人类理性的拯救,所以他的批判不是针对科学本身,而是针对自然科学的假设和方法。胡塞尔相信,自然科学经过多年的发展,已形成了一个关于人类、关于把世界看作什么和如何最好地认识它的错误态度。自然科学依赖这样一个致命的偏见,即:自然从根本上讲是物质的。根据这一观点,精神的领域——即人的文化领域——是以物质为基础的,这最大地威胁到我们的认识、价值和判断的概念。自然科学家否定建构一门包含自我的精神科学的可能性。这种否定,胡塞尔认为,是非常天真的,它在相当大的程度上说明了现代人的危机。这种科学的理性主义的天真在于它盲目地依赖自然主义,这种自然主义认为物质性包含存在着的一切,它还意味着知识和真理建立在超越我们个人的自我的现实的基础上,在这个意义上它们是"客观的"。当哲学家和科学家从源于古希腊的哲学态度上分道扬镳时,这个问题就产生了。

在苏格拉底、柏拉图和亚里士多德以前的时代，人们过着非常实际的生活，知道他们的衣食住行的基本需要，他们发展了神话和早期宗教，这些支撑着个人和较大群体的实践关怀。在这种状况下，根本没有超越地方经验和实践利益意义上的文化观念。那时，希腊哲学家以一种新的眼光进行了这样的描绘，即对全部生活及其目标作了普遍的批判，这种批判积极的方面是通过普遍的理性来促进人民走向一个新的人性，将他们提升到有限的习惯、地域和社群的视域之上。使这成为可能的是一种新的真理概念，这种真理不依赖传统，是普遍有效的，并能无限地精致化。而这就是欧洲精神生活和文化的源头，这种态度的系统化的表述，就是古希腊人所谓的哲学。胡塞尔写道，正确地理解的话，“这种哲学不预设任何东西，只研究普遍的科学，即将世界作为一个整体的科学，作为整个存在的统一体的科学来研究。”哲学把握整个自然，包括文化的和物质的自然——观念及客体。最后，这门科学——哲学——开始分裂成几门科学，这种分裂关键性的一步是发现可领会的自然界如何能够变成一个数学的世界。这一发现导致了数学的自然科学的发展，最终，这些科学的成功逐渐导致了对精神的否定。

德谟克利特在此之前很早就提出了一个类似的观点，即将世界上的一切还原到物质材料和物质规律。苏格拉底反对这一观点，因为他感到精神生活存在于社会环境中。柏拉图和亚里士多德也坚持苏格拉底这一精神方面的观点，因为虽然人类属于客观事实的世界，然而我们是具有目的或目标的人。但是随着后来的数学自然科学的成功，自然科学方法很快影响到精神科学，人的精神被想像成建立在物质材料之上，而用于物质世界的因果说明同样被用于精神世界。胡塞尔论证道：从这种自然科学态度出发，

> 不可能有纯粹包含自我的对精神领域的探讨，不可能有

> 纯粹内向的心理学或始于在精神的自身经验中的自我并延伸到另一个精神的精神理论。所要经历的这条路是外在的道路,即物理学和化学之路。

他得出结论:只要自然主义的客观主义根据自然科学的方法论,我们就不能改进我们对人类目的的理解。所以他建构了他的先验的现象学,作为一种把握精神本质的科学,进而克服自然主义的客观主义的方式。

笛卡尔和意向性

探讨了胡塞尔发展现象学的动机后,再来看一看启发他的方法的重要来源之一,即笛卡尔的思想,是有益的。胡塞尔说,"现象学必须推崇笛卡尔为它真正的创始人。"其他对胡塞尔产生过明显影响的还有洛克的经验主义,休谟的怀疑主义,康德的哥白尼革命,以及威廉·詹姆斯的实用主义。不过在任何情况下,胡塞尔都是超越了这些理论和形成了他自己思想的人物。尽管如此,笛卡尔的影响却是决定性的,因为它导致胡塞尔从笛卡尔开始的地方开始,从思想本身开始。然而,虽然笛卡尔寻求系统的怀疑,以达到某个绝对确定的认识的基础,但是胡塞尔通过只接受笛卡尔的起点的一部分,而形成了现象学独特的氛围。胡塞尔写道,"我们这样开始,每一个自在和自为的人决定不顾我们当下的一切知识。我们不放弃笛卡尔关于知识的绝对基础的指导目标。然而一开始就预设那一目标的可能性则是偏见。"所以胡塞尔甚至采取一种比笛卡尔更彻底的方式,因为他企图建立一个不带任何预设(presupposition)的哲学,只注意"事情和事实本身,正如它们在实际经验和直觉中被给予的那样。"胡塞尔使它成为一个最重要的原则:"只根据明证性(evidence)下判断"而不根据任何先见和预

设来判断。他努力返回到人的前科学的生活，这种生活充满着“直接和间接的明证性”。所以，不同于笛卡尔采用系统的怀疑，胡塞尔只是克制对他的经验作任何判断，而尽可能地努力根据经验本身的明证性去描述他的经验。

经验显然是围绕着自我(self/ego)来旋转的，而且对胡塞尔以及笛卡尔来说，一切认识的来源是自我。但是对笛卡尔而言，当自我成为一个逻辑序列中的第一公理时，这一公理就能使他推出一系列的结论，就像一个数学公理所做的那样，胡塞尔却直接把自我看作是经验的策源地。所以胡塞尔主要强调的是经验而非逻辑，他关心的是去发现并描述在经验中被给予的东西，它以纯形式显现出来并作为经验的直接材料被发现。胡塞尔批判笛卡尔超越意识的自我而进入到广延的实体，即身体的观念，它将主体与一个客观实在联系起来，从而产生了身心二元论。相反，胡塞尔相信“纯粹的主体性”更精确地描述了人的经验的实际事实。而且，鉴于笛卡尔在他著名的“我思”(ego cogito)中强调两个词项，胡塞尔相信对经验的更精确的描述表达在三个词项中：“我思某物”(ego cogito cogitatum)，这就是哲学的意向性——意识总是对某物的意识。

这个关于意识的再明显不过的事实就是它的本质是指向或倾向某个对象的。我们对事物的感知由我们对意向对象的筹划所构成，所以胡塞尔相信意识的本质就是意向性。胡塞尔所谓的意向性系指我意识到的任何对象——一栋房子，一种快乐，一个数字，或另一个人——我所意谓的、建构的、确立起来的，亦即为我所意向的东西。纯粹意识没有分裂；相反，它是一种持续的意识流。我们原始的感知构成了尚未分化的世界。感知中单独的对象是意识流的那些部分，这些部分是我们作为主体通过对它们的意向而建

构起来的。康德早就描述过心灵通过将诸如时间、空间和因果关系之类的范畴运用到感觉经验来建构经验。与之相似，柏格森说，“在可感性质的连续中，我们划分出了身体的边界”。对胡塞尔来说，也是如此，意向性在创造我们的经验中就能动地包含着自我。的确，对胡塞尔来讲，意向性既是意识本身的结构，也是存在的基本范畴。其意思是，既然事物就是我们意向到它们的存在的东西，那么我们应在发现实在的过程中寻求事物中的实在。例如，当我在看某人时，我从一个有限的视域去感知他，如只看到他的侧面，我还可以在一个即定的场合中，如在一个商店里购物时看到他，这些感知只是实在的碎片，而从这些感知中，我们的意识“意向到”所探讨的这个人。这个意向性的过程并不是一个典型的意识过程，而是无意的过程，世界的自我建构也就是他所说的“被动的创生”(passive genesis)。

现象和现象学的加括号

现象学这个术语所依据的是胡塞尔拒绝超越仅对意识有效的明证性，即现象(它来自于显现)。大多数认识理论都一方面区分出认知的心灵，另一方面区分出认知的对象。然而胡塞尔实际上根本不认为意识和现象有区别。他论证道，事实上，现象最终包含在非常主观地经验某事的行动中，这与自然的态度形成鲜明的对照，后者假定有一个客观的与我对它的意识无关的现象世界。对胡塞尔来说，认识某物并不像照相那样摄取物像。通过关注可以达到我们的意识的某物之现象，我们实际上对它有一个更加扩大了的描述。因为它现在包括真实的对象、我们实际对它的感知、我们所意指的对象和意向性的行动。他相信，这超越了对一个事物现象的表面的描述，而进入到意识的复杂活动。胡塞尔写道，“意



识使这样的事实成为可能和必要,即这样一个'存在'和'这样被决定的'对象在它里面被意向到,在它里面作为这样一个感觉发生。"总之,通过发现在意向和创造现象中的意识的能动作用,我们可以最好地理解我们经验的因素。

我们能说任何有关我们正在经验的外在事物本身吗?胡塞尔回答道,我们必须将关于外在事物的设想放在一边,或将它们用括号括起来,他称之为现象学的悬搁(phenomenological epoche),这里的"悬搁"(epoche)①是希腊文,意思是"用括号括起来"。他写道,这种方法包括"脱离任何有关客观世界的观点"。笛卡尔从怀疑每一件事情开始,包括一切现象,除了他的思想着的自我外。对比一下,胡塞尔将一切现象、一切经验的因素"括起来",拒绝断言世界是存在还是不存在。他放弃接受任何有关经验的信念,所以胡塞尔将整个经验生活流用括号括起来了,包括客体、他人和文化环境。将所有这些现象括起来意味着只观看它们而不判断它们是实在还是现象,并放弃任何关于世界的意见、判断和价值观念,我们从经验现象向后退,并去掉我们心灵中的偏见,尤其是自然科学方面的先入之见。当我们这样做时,我们是否定还是承认世界的存在并没有什么不同,因为现象学的加括号"揭示了最大的和最明显的事实:我和我的生活保持着——在我对实在的感觉中——不变的状态,无论我们采取哪一种方式决定世界是存在还是不存在的问题。"

现象学的加括号最终引导我们返回到实在的核心,即意识本身。我们发现我们自己是意识的生命,通过意识,客观世界以其完整性存在着。他写道,"我已发现了我的真实的自我,我已发现了

① 也可译成"中止判断"。——译者注

我独自就是这个纯粹的自我,具有纯粹的存在……。通过这个独自的自我,世界的存在,并且正因为这一点,无论什么存在,对我具有了意义并具有了可能的有效性。”与笛卡尔从他存在的事实中推出客观世界不同,胡塞尔论证道,自我包含着世界。在《巴黎演讲》中,胡塞尔指出:

> 对于我来说,世界只不过是我意识到和在我的思想行动(cogitationes)中有效地显现出来的。世界的整个意义和现实性必须依赖于我的思想的行动,我的整个世界的生活就在我这样的思想行为中,我不能在任何一个不在我之内,其意义和真理不是来自于我的世界中生活、经验、思考、评价和行动。

所以,思想本身的结构决定了一切对象的显现。他指明这个作为超验领域的直接的经验现象的世界,并否定任何企图超越这个领域的哲学理论,所以,他否定康德对现象(phenomenal)和本体(noumenal)即经验和物自体的区分。

生活世界

我们已经看到胡塞尔敦促我们将一切先见用括号括起来,并且从根本上返回到前科学的观点,他相信,这个观点反映了人类经验的本源形式。这就是我们的日常世界——我们的生活世界(Lebenswelt)的领域。这个生活世界是由所有那些我们典型地介入其中的经验所构成,包括对日常事务多方面的感知、反应、解释和组织。这个生活世界是本源,科学从这个本源中抽象出它们的对象,在这一点上,科学只不过提供对现实的部分的把握。在科学抽出它们所关注的因素之后,大量富有意义的经验因素余留下来了。事实上,对一个科学家的存在本质,科学本身并不能说明,只有对在人们的朴素经验中以及在科学中生活世界发挥作用的那种

方式进行严格分析才能为哲学提供合适基础。在最后的分析中，对真理的基本辩护和确认应在来自于生活世界事件的明证类型中被发现，这些生活世界事件的整体就是胡塞尔所说的“我们的世界经验的生活”(our world-experiencing life)。

通过这个生活世界的观念，胡塞尔力图使哲学家——现象学家——从受各种自然科学支配的观点中解放出来。为了一种更有效的科学，尤其是为了解放精神，他形成了一种在用科学的观点解释世界以前，去发现它到底是什么的方法。通过加括号，生活世界表现为一个新鲜的描述事业的领域，它敞开了经验、思想甚至理论化的一种新的方式，胡塞尔认为，他发现“世界”乃是我们作为主体认识到其存在的东西。

马丁·海德格尔

海德格尔的生平

甚至在海德格尔出版任何东西之前，他作为一个杰出思想家的名声就已在德国大学生中传颂开了。作为一名教师，海德格尔的非同寻常之处就在于他并没有发展“成套的观念”或哲学“系统”，他压根就不采取纯粹的学术观念的建构方式(这种方式学生易学易记)，他对学术话题和对思想的内容同样不感兴趣，他将注意力从传统的对理论和著作的关注转向对思想的个人的关注。我们生于这个世界，并通过思想来反映我们的一切经验。海德格尔所要探讨的是当我们作为生存的人在思想时，我们思想的最深刻的本性。

1889年，海德格尔出生于德国黑森林地区，他在康士坦茨湖[①]和弗莱堡接受了初等教育，他被引入哲学是在他17岁时，他的教区牧师送了他一本布伦塔诺的题为《论亚里士多德关于存在的多义性》的著作。这本书虽然很难懂，但给青年海德格尔留下的印象是如此之深，以至于促使他终生去追问存在的意义，或"那支配着万物存在的意义"。沿着这条道路，海德格尔还受过克尔恺廓尔、陀思妥耶夫斯基和尼采的影响，从他们那里，他发现一些哲学所关注的问题通过注意具体的和历史的有关问题而最具创造性地被加以澄清。在弗莱堡大学，他开始学习神学，但是四个学期后，由于受胡塞尔的影响，他的专业转向了哲学。在完成论文和一些更深入的研究过程中，海德格尔成了胡塞尔的助手，直到他1922年被任命为马堡大学副教授。在这里，他研究亚里士多德，对现象学形成了一种新的解释。并在这里努力撰写一部手稿，这部手稿后来成为他最著名的著作。为了容易晋升，他的系主任敦促他将这部手稿完成，并且在1927年，海德格尔匆忙地出版了他的这本书，其标题为《存在与时间》，但他有意使它未完成。一年后，即1928年，海德格尔被选为胡塞尔在弗莱堡大学的哲学教席的继承人。

1933年，他被推为弗莱堡大学的校长，并有一个很短的时期，他是纳粹党员。在不到一年以后，即1934年，他辞去校长一职，而在下一个十年里，他在课堂上批判纳粹的哲学解释，他被征召进"人民冲锋队"，并在1944年，被宣布为弗莱堡大学中"最可牺牲"(most expendable)的成员。法国占领军禁止他重返教学岗位，直到1951年，即在他退休的前一年为止。在他退休后，他发表了几

---

① 它位于瑞士、德国和奥地利的交界处。——译者注

篇论文和对哲学史的看法，包括两卷本论尼采的著作（1961 年），他最后的著作是《思想的事情》（1969 年）。1976 年，海德格尔于弗莱堡逝世，终年 86 岁。

作为在世界中存在的此在

我们已经看到，胡塞尔论证了我们所理解的世界现象只不过是它对我们的意识的自我显现其自身。海德格尔在《存在与时间》中采取了一个类似的方式，试图通过首先理解人来理解一般的存在。"人"的观念可以是欺骗性的，这部分是因为，整个哲学史对"人"的定义近似于对物的定义。受胡塞尔现象学的鼓动，海德格尔回避根据人与世界相区分的性质或属性来定义人。现象学集中在整个经验现象的领域，而不是将它分裂为不同的部分。海德格尔将古希腊词"phenomenon"作为"显现自身的那种东西"来理解。而正是我们人的生存显示着它自身，这和我们在传统哲学中所看到的"人"的概念是相当不同的。为了将他关于人的概念从传统的理论中区分开来，他把德文词"Dasein"进行了铸造，直接指"此在"（being there）的意思。人——此在——最好描述为一个特殊类型的存在，而不要将其定义为一个对象（客体）。正如海德格尔所指出的那样，"因为我们不能通过引用属于［一个对象］的'什么'种类去定义此在的本质……我们选择把这个实体［人］叫做此在，此在这个术语纯粹是人的存在的表达。"所以如果我们追问人性的本质是什么，那么回答并不在于一些属性或性质，而是人如何生存，即，我们基本的人的经验告诉我们：我们是谁？

我们基本的人生状态就是我们的在世界中存在（being - in -

the - world)①。首先,考虑一下我们一般的日常生活经验,海德格尔称之为"一般的日常性"。作为此在在世并不同于一个东西在另一个东西之内,如水在玻璃杯之内或衣服在壁橱之内,此在以"居住"的意义在世,以"熟悉"或"我照看某物"的意义在世。这里强调的不是一个客体与另一个客体在空间中的关系,而是一种理解类型。例如,说"她在爱中"并不是指她的所处,而是她的存在的类型,与之相似,说人在世界中不仅是将他们置于一个空间中,而是描述他们的生存结构,这种生存结构使他们思考世界的意义成为可能。

我们在世的核心特征是我们遭遇作为"工具"(gear)的物,以及它们是为了什么,也就是,我们将物作器具看待。如一把锤子,我们首先在使用中与一把锤子相遇,我们将它作为一个器具来使用,以实现某个目的。我愈使用它,我就愈少注意它是一个客体(对象),似乎在我和锤子之间没有任何距离。我也将物像锤子一样视为筹划的一部分,在这一筹划所包含的各种不同目的的关系中实现它的目的。如果锤子损坏了,我们就会以不同的方式去看待它——作为一个物或一个对象。根据海德格尔,我们具有一种特殊的洞察,叫做"审慎"(circumspection),它显示了该项目的。我们并不首先通过观察它的属性然后从这些属性中推出它的目的来选择一个工具或器具,相反,我们首先看到它的目的。这意味着决定它是一个器具还是一个对象并不是物的属性,毋宁说,我们筹划这样一个关系,在这个关系中,任何项目假定了它的独一无二的作用以解释我们对那个项的不同的观点。而且,一个项,如一把锤子,只是在与包含一系列其它目的的任务的关系中才有一个目的,

① 简称"在世"。——译者注

没有任何项目具有揭示其它正在进行中的目的的属性;例如,在这把锤子中没有任何性质表明,一架梯子也会需要用来将钉子钉在屋顶上。任何特殊的项目,只有当它与其它目的相联系时才有意义。正是这种目的之间的网络化关系,在我们同作为器具的事物打交道之前被揭示,并且这种关系给我们提供了对作为器具的存在的项目的理解。发展这种网状关联的目的关系是我们本性的部分。由于个人筹划"他们的"世界的方式不同,甚至可以有由相同事物所组成的不同世界。

此在拥有三重结构,它使我们筹划这个世界的方式成为可能。第一是我们的理解,凭借这种理解,我们筹划对物的关系和目的。正是通过这些被筹划的内在关系,事物从中产生了意义。第二是我们的"情绪"(mood)或"态度"(approach),这影响我们如何与我们的环境相遇,在失望或高兴的心境中,我们的任务将会作为失望或高兴敞开,这些并不仅仅是态度,而是它们对我们的存在方式、也是世界对我们的存在方式的描述。第三是我们的话语(discourse)。某物只有能够形成于语言中才能被理解和隶属于我们的情绪。

作为操心的此在

对于海德格尔来说,此在的"在世"是我们最本源和最基本的对事物的观点。但是这并非事情的全部。更重要的是这样一个事实,即我们被与我们打交道的事物预先占有。在某种意义上,我们为某事物、任务和关系所吸引。我们对我们环境中的工具和任务有一种实践的操心。我们对环绕我们的人的共同体有一种个人的操心。这一点对于我们的个性如此重要,以至可以说,"操心"(concern)就是我们的根本属性。所以为了理解此在,我们必须理

解这种操心的基本性质。海德格尔论证道，有三种操心的成分，每一种都在我们内心产生某种真实的焦虑。第一，我们完全是被抛入世界中来的。我并没有要求出生，虽然如此，但我却在这里了，我们过去的这种特点他称之为“实际性”(facticity)。第二，我们有选择的自由。我们对我们生活的改变负责，并且我们必须通过形成恰当的决断不断成为我们真实的自我。这包括我们的未来，而且这也是他所谓的“生存性”(existentiality)的一个特点。第三，我们在丧失我们的“真实”性的意义上沉沦。我的真实的存在要求我意识到并承认我的特殊的自我，以及我对我的每一行为负责。由于实际性和生存性分别包括我的过去和未来，所以沉沦(fallenness)包括我的当下处境。

我陷入一种非本真的生存，这是很难把握的，但在任何情况下，这都包含有一种在一个共我和一个非个人的同一性中找到某个避难所以逃避自我的倾向，我成了一个非个人的“一”，就像“一”被期待的那样行动着，而不是一个具体的“我”，像我应当做的那样行动着。我抑制任何想成为独一无二和胜过他人的愿望，从而将我自己带入到人的平均水平。我闲谈(gossip)，它反映了我对其他人肤浅的解释。我为了消遣寻求新的刺激，我有一个完全含糊的意义而不知道我自己的目的。然而，我不能无限地回避我自己的真实的自我，焦虑(anxiety)会闯入内心。对于海德格尔来说，焦虑并不是简单的一种心理状态，而是一种人的生存。焦虑与怕并不相似，怕有一个对象，如一条蛇或一个敌人，我们对它们保持警惕，以保护我们自己；但焦虑不涉及任何对象，确切地说，是“无”。焦虑揭示了在我们的存在中无(nothingness)的在场，没有任何办法能改变无——我们将要死的必然性——在我们的存在中的核心地位。时间本身，对我们来说，成了一个焦虑的因素。我们

知道时间，主要是因为我们知道我们在走向死亡，我的生命的每一瞬间都与这样一个事实息息相关：我将要死亡。将我的生命和我的死亡分开是不可能的。我试图否定我的暂时性，逃避我的有限生存的必然性，但最终我必须承认我的真实的自我，从而豁然开朗地领悟到我是什么和我是谁。然后我将发现，在我的非本真的生存中，我一直在试图做不可能的事，即掩盖我的有限性和暂时性的事实。

宗教存在主义

与海德格尔相似，其他作者也受现象学方法的影响，将人的存在置于我们实际研究的中心。有几位哲学神学家看到在对人的本性的存在的描述和我们对神秘的关系的宗教概念之间存在着有趣的对应性。例如，几个存在主义神学家看到了亚当在伊甸的堕落和海德格尔非本真的生存概念之间的对应，正如神秘的拯救是对原罪的解决，而本真的生活则是对非本真的生活解决。并不只是这些观点相互对应，相反，根据有些神学家，圣经中的原罪和拯救的主题就是本真与非本真生活的区分的神话表达方式。宗教存在主义者中最重要的人物有卡尔·巴特（1886—1968）、埃米尔·布纳勒（1889—1966）、马丁·布伯（1878—1965）、鲁道夫·布尔特曼（1884—1976）、伽布里埃尔·马塞尔（1889—1973）、卡尔·雅斯贝尔斯（1883—1969）和保罗·蒂利希。下面我们来看一下雅斯贝尔斯和马塞尔的贡献。

雅斯贝尔斯

卡尔·雅斯贝尔斯（1883—1969）是海德堡大学的教授，第二

次世界大战后，任巴塞尔大学教授。他在几个领域里研究，包括心理学、神学和政治思想。他受克尔恺廓尔、尼采和胡塞尔的影响，他的哲学著作发展了现象学和存在主义的主题。他在存在主义思想方面的主要著作是三卷本的《哲学》(1932 年)。在这部著作中，他证明了人类的状况已随着技术的发展、群众运动的出现和宗教约束力的放松而变得恶化。每一门科学为了自己的主题而划出一个特定的领域，每一门科学都发展了自己的方法。正如每一门科学在严格的主题的限制内发挥功能一样，一切科学的总和也是由其范围的限制所表征的，所以相对处理整个现实更广泛的问题来说，每门科学并不完备。如果我们试图将所有各式各样的科学汇集起来，我们也不能更好地解释整个现实，因为对科学掌握的关键是收集客观材料，而整个现实并不限于客观的材料。

雅斯贝尔斯所要求的是处于人的生活基础的现实——一个他直接称为“生存”(Existenz)的现实，我们是通过哲学而非科学发现我们生存的这个成分的。诚然，有各式各样的人的科学，如心理学、社会学和人类学，但是这些都只在一个不完全的和表面的层次上探讨人的本质，将我们仅仅看成是客体。他写道，“社会学、心理学和人类学告诉我们，人应被视为一个客体，与之相关的某物可以被学会，这样使得通过谋划好的组织修正这一客体成为可能。”雅斯贝尔斯认识到这些科学在它们各自狭窄的目标关系中的价值和用途，虽然他论证的是：哲学的任务与科学的任务是不同的。因此，当研究生存时，哲学家一定不能效仿科学，将生存作为思想的客体来对待；这会简单地将生存变成了众多在者当中的一个。所以，虽然雅斯贝尔斯并没有否定科学技术的知识，但他坚持“生活实践”要求我们带给这种知识某种另外的真实，坚持一切科学的原理和规律，除非个体的人能实现它们有效的和有价值的实在，否

则没有任何用处。知识的建立不能通过它自身来保证对于我们的特殊效果。他写道，“决定性的是人的内心态度，他思考他的世界并逐渐了解它的方式，以及他所满意的基本价值——这些东西是他的所作所为的根源。”因此，哲学必须是“生存哲学”(existence philosophy)。

那么生存哲学的主要任务是研究生存，而进行这一研究的哲学家必须思考他们自己直接内在的和个人的经验。在这些前提下，哲学思想“不能将哲学上升到一种科学”，如黑格尔那样，相反，哲学必须重新承认“真理是主体”，以及哲学化意味着不是传达关于对象或客观的知识，而是个人意识的内容，这种意识是由个人的“内在建构”(inner constitution)所产生的。他说，生存的思想就是“哲学的生活实践”(the philosophic practice of life)。

雅斯贝尔斯并没有提供任何系统的生存哲学的定义，虽然如此，他还是指出了它的一些特点，主要是：生存哲学是这样一种思想方式，通过它我们努力成为我们自己。它是这样一种思想方式，这种方式并不将自己限于去认识客体，而是要“说明和揭示思想者的存在”。它并不在分析性的反思中去发现解决问题的途径，而是在这样的对话中“成为真实的”，这种对话在真实的交往中从一个人到另一个人之间进行着。生存哲学并不假定人的生存是一个确定的知识部分，因为这会使它不是哲学，而再一次沦为人类学、心理学或社会学。生存哲学有堕入到纯主观性、个人自我的有限偏见和对无耻作辩护的危险。但雅斯贝尔斯将这些看作是偏离常轨的可能性。在保持真实的地方，生存哲学在推动我们成为真实的人方面是特别有效的。每一个人都是“完全不可替代的。我们不仅仅是普遍的存在”。对于生存哲学来说，存在的概念，只是在每一个具体的人的意识中才会产生。

如果生存哲学具有一个"功能"的话,那么它使我们在思想上能够接受雅斯贝尔斯所谓的"超验的"(Transcendent)思想。人的处境包括三个阶段:第一个阶段是,我获得对象的知识;第二个阶段是我在我自身中认识到生存的基础;第三个阶段,我意识到为真实的自我而奋斗。在最后这个阶段,我发现了我的限度。的确存在着我所面对的"有限处境"(limiting situations),即上述我自己死亡的可能性。然而当我意识到我自己的限度时,我同时也意识到它的对立面,即作为超验的存在。这种对超验(传统神学理论称之为上帝)的意识是一个纯个人的经验,它不能得到特别的描述或证明。它仅仅是意识到一切(包括我自己和所有的客体)都是建立在存在的基础上的。我的超验的意识的核心是我对我自己的自由所发生的意识,在我努力实现我的真实的自我的过程中,我可以自由地承认或否认我同超验的关系。然而,本真的生存要求我承认这一点,我处于选择的状态中—— 一个或者-或者(either-or)中——不借助于任何科学的证明甚至知识,仅仅只是一个意识。最后,我必须表达一个"哲学的信念",它意味着与深度生活相统一。

伽布里埃尔·马塞尔

与雅斯贝尔斯相似,伽布里埃尔·马塞尔(1889—1973)将他的存在主义哲学的核心放在存在的问题上,尤其是放在人的问题"我是谁?"之上。马塞尔思想的核心观念是在"问题"(problem)和"神秘"(mystery)之间做出区分。他论证道,如果将"我是谁"还原为一个问题,分析它的部分,然后去解决它,要回答这个问题是不可能的。一个问题指我们缺乏某种信息或知识,而我们需要做的是寻求它,这就涉及到"研究",以克服我们暂时的无知。一

个问题总是围绕着一个对象或对象之间的关系来考虑的,关于客体和它们之间的关系的信息可以收集和加以计算,但是“我是谁?”这个问题不能还原为一个问题,因为“我”不是一个客体或一个“它”。虽然在某种意义上,我是一个客体,因为我的确有一个身体,我的存在是一个主体和客体的结合。由于我自己的主观部分不能被排除,所以我不能被仅仅归结为一个客体,进而关于我的生存的问题就不仅仅是一个问题:它是一个神秘。那么神秘是某种生存,它永远不可能被翻译成为“在那里”的对象。这些经验总是包括主体,因而也就包含神秘的事情。马塞尔相信神秘的因素实际上恰恰是不可通约的,因为人的生存是“存在和拥有”(being and having)的结合。当我们拥有事物或观念时,我们能用客观的术语来表达它们,如“我有一辆新车”。然而,“存在”总是一个主观的事情。

最后,人的生存的最深层的意义来自于主观对真实存在的承认。马塞尔写道,“人的本质必须在一种处境中”,他的意思指一个人同存在的关系不同于一块石头同存在的关系。相对于事物来说,我们只是“能够作出答复”的在者,这是马塞尔想要强调的尼采的话。能够作出答复,这将我们置于一种同他人的特殊关系中,一种不可能存在于两个客体之间的关系。这种生存的道德方面导致马塞尔相信,一个人的关系的最大的特点包括真诚(fidelity)的因素。真诚提供了理解我们生存本性的线索,因为正是通过真诚我们不断形成我们的生活。我们通过友谊和爱发现真诚,它给了我们克服他人的“客观性”并产生新水平的亲密性的力量,我们将我们自己托付给他们,如我们和我们的配偶的关系,尽管这种托付造成了一个新的问题。未来总是不确定的,我们也不能确切知道其他人会做什么,例如,我们的配偶可能会有一天提着行李离我们

而去。那么我们还应当天真地走进这些关系中去吗？解决这个问题的方式是确立一种更高，更绝对的对神圣和神秘秩序的信仰，这具有一种潜移默化的效果，并支撑着我们在人与人之间的更一般的信仰。虽然马塞尔决不是一个传统意义上的神学家，但他在基督教的信仰中发现了他的哲学的基本精神，并在39岁时皈依了罗马天主教。

让－保罗·萨特

萨特的生平

让－保罗·萨特，1905年生，是一位名叫让－巴蒂斯特（Jean－Batiste）的海军军官和安娜－玛丽·施韦策（Ann－Marie Schweitzer）（著名的神学家和医生阿尔伯特·施韦策①的堂妹）的儿子。萨特受教于巴黎高等师范学校，很早就显露出文学表达方面的天赋。在学习期间，他为亨利·柏格森的哲学所吸引，后者的《时间与自由意志》（1889年）"征服"了他，并使他产生了这样一种感觉："哲学是绝妙的，你能通过它学到真理。"1934年至1935年，他在柏林的法兰西研究所呆了一段时间，在那里，他研究了胡塞尔的现象学。萨特在德国造访研究所期间写了《超验的自我》（1936年），正如他所说的，"我写它实际上是直接受了胡塞尔的影响。"也正是在柏林，他写了小说《恶心》，他认为这是他最好的小说，甚至在他生命的最后时期他还是这样看。在这部小说中，萨特描述的是我们通过直觉所经验的偶然和荒诞的生存本性的病态感

① 阿尔伯特·施韦策（Albert Schweitzer，1875—1965），德国神学家、哲学家，传教医师，1952年诺贝尔和平奖获得者。——译者注

觉,人的生存是“可能的”,并没有外在的目的。由于他不能找到精确的语词去向读者描述这一哲学的洞察,所以“我不得不以一个更加浪漫的形式装扮起来,将它转变成一场冒险”。

在第二次世界大战中,萨特积极投身到法国抵抗运动中,当过德军的战俘。在战俘营中,他阅读海德格尔的书,“而且一周三次向我的牧师朋友解释海德格尔的哲学。”他这一时期所作的关于海德格尔的笔记对他影响非常大,他说,这些笔记是“很充分的探讨,它们后来被纳入到《存在与虚无》中”。有一个很短的时期,他在哈瓦中学、亨利第四中学、贡多塞中学任教,后来辞去这项工作,专心从事写作。他的著作超过30卷。作为《存在与虚无》(1943年)的续篇,萨特写了另一部主要著作《辩证理性批判》(1960年)。他最后的书是论福楼拜的三卷本著作(《家庭中的白痴》,1971—1972年)。他虽然受马克思主义的影响,并且一直是一个政治活动家,但从来不是一个共产党员。有些评论家企图将马克思主义作道德化的解释,但他们并不成功。萨特说,“因为很难找到很多马克思主义关于道德方面的论述。”他自己对马克思主义的批判是它没有提供道德和自由方面清楚的解释。萨特说,我们也不应该认为“道德只是一种简单的上层建筑,相反,它就是所谓的下面的基础。”由于他作为一个活动家的承诺,他反对个人赞扬。1964年,当他被授予诺贝尔文学奖时,他拒绝领奖,理由是他不想被“纳入到一个官方的体制中”。

在巴黎高等师范学校,他遇到一个同学,西蒙·德·波伏瓦,他与她保持了终身的友谊,这种友谊不是一般的关系,两人都是出色的学生。虽然她对萨特在他多产的创作上帮助非常大,但波伏瓦自己作为一个作家也取得了极大的声誉。在波伏瓦批评性的阅读并同意之前,萨特从不发表任何东西,在萨特被授予诺贝尔奖

让－保罗·萨特

（组约农人珍藏室）

时，波伏瓦也跻身于文学中的女性的第一，萨特去逝时，她被认为是法国活着的最著名的作家。她的小说《名士风流》赢得了龚古奖，在她的《第二性》这本书中，她写下了后来人们常常引用的话："女人不是天生的，而是自己变成的"，为她获得了著名的女性主义者的称号。她的文学作品给她带来了金钱、荣誉和独立。虽然萨特和西蒙·德·波伏瓦在他们51年的同居生活中，从没有结婚，但他们保持着强烈的爱和忠诚。然而，这条道路也很复杂，在她的一本论文集中，波伏瓦说，"我和萨特一起为造成了与奥尔加[①]的麻烦而苦恼。"这一事件成了波伏瓦的第一部小说《女客人》的主题：一对夫妇同另一个妇女的关系的隐私。这使波伏瓦讲出她自己的处境，"从现在起，我们将是一个三重奏，而不是二重奏。"萨特早先说，波伏瓦是他的"至爱"，但不是他的唯一的女伴。萨特曾从哲学上讲，"一个人总是自由的"；波伏瓦问道，"在后宫里，什么是妇女的自由?"他们是很少见的一对——她特别美，而且个子很高，而萨特很丑，并且比她矮整整一个头。他们共同享有世界的声誉。

萨特生活很简单，没有什么财产，他在政治活动和旅游中得到满足。他在巴黎银行的左面有一套小公寓，由于健康的恶化和双目失明，他死于1980年4月15日，享年74岁。

存在先于本质

萨特的名字成了存在主义的代名词，主要是因为他那明确和受欢迎的写作方式。首先出现在胡塞尔和海德格尔那凝重的语言

① 奥尔加(Olga)为波伏瓦的女学生，经波伏瓦介绍认识萨特，后导致了一场"三重奏"的爱情危机。——译者注

中东西,现在在萨特的笔下变成了大众化的有魅力的长篇小说和短篇小说。他对存在主义的主要贡献无疑是大部头的《存在与虚无》。然而,有一段时间,他的观点在他简短的讲演《存在主义是一种人道主义》中最著名,它发表于 1946 年。萨特后来否定了这本书,并以某种不同的术语来界定存在主义。尽管如此,在这篇讲演中,萨特提出了存在主义基本原则的经典表述:存在先于本质。

存在先于本质是什么意思,以及这一表述如何包含我们对人的本性的理解? 萨特认为,我们不能用描述人造物那样一种方式去解释人的本性。例如,当我们想到一把刀,我们知道,它是由某人制造的,他对它有一个观念,包括它用于什么,以及如何制造它。所以甚至在刀被制造之前,刀的制作者已经将它作为有一定目的和一定过程的产品来构想了。如果我们所指的刀的本质是制造它的程序和制造它的目的的话,那么,我们就可以说,刀的本质先于它存在。观看刀也就是去确切地理解它的实际用途。当我们思考人的本质时,我们趋于将我们自己描述为一个制造者或一个创造者,或上帝的产品。萨特说,我们大部分时间想到上帝,是将它作为上天的工匠来看待的,其意思是当上帝创造时,它知道它正在创造什么。这意味着在上帝的心目中,人的本性的观念类似一个匠人心目中的刀的观念,根据这一观点,每一个人都是一定的观念的实现,它存在于上帝的理解中。

18 世纪的有些哲学家,包括狄德罗、伏尔泰和康德,要么是无神论者,要么具有上帝的观念,尽管如此,他们都秉持这样的观念:人拥有"人的本性"——它可以在每一个人那里发现。他们说,每一个人都是普遍的人性观念的一个特例,一个人无论在自然状态上是原始的、质朴的,还是处于较高的文明社会,我们都具有根本相同的属性,因而都包含在相同的人性的定义和观念之中。总之,





西蒙·德·波伏瓦
（时代公司）

我们都具有相同的本质，我们的本质先于我们的个别具体的或历史的存在。

萨特通过严格理解的无神论将这一切彻底颠倒过来。他相信，如果没有上帝，那么就没有被给予的人的本性，因为没有上帝来拥有这种本性的观念。人的本性不能被预先界定，因为它不能被预先构想出来，人本身仅仅是存在着，只是后来我们才成了我们

本质的自我。萨特指出,说存在先于本质,意思是人首先存在着,遭遇他们自身,出现于世界之中,然后界定他们自己。首先,一个人存在,然后我们成为我们所创造的东西。

也许我们对萨特的存在主义的第一原则的表述的最初反应是它的高度的主观性——我们大概可以去创造任何我们所希望的自我。然而,他这里的主要观点是一个人相对于一块石头或一张桌子的更高尊严,而给我以尊严的是拥有主体的生活,意思是我是某种走向未来的东西,并且我意识到我正在这样做。将存在置于人的本质之前的最重要的结果不仅是我们创造我们自己,而且对存在的责任落在每一个人身上。一块石头不可能负责,如果一个人的本性已经被赋予和固定的话,我们就不能对我们的存在负责。

自由和责任

在萨特的分析中,开始与道德无关的主体主义现在变成了一门严格的责任伦理学,这种伦理学建立在个人责任的基础上。如果我们是我们自己所创造的那种东西,那么我们就不能受到任何人的责备,除了我们自己。而且,当我们在创造自己的过程中进行选择时,我不仅在为我自己选择,也在为所有的人选择。因此,萨特说,我不仅对自己负责,而且也对所有的人负责。这最后一点似乎与萨特已推出的思路相矛盾,因为在我能够选择一个行为方式时,我必须问,如果每个其他的人都这样做,会发生什么;这就假定了一个一般的人的本质,它使我的行为类型与所有的人有关。萨特实际上是说,既使我们创造了我们自己的价值,从而创造了我们自己,但我们同时也创造了我们人的本性正如我们相信它应当是的那种偶像(image)。当我们选择这样或那样的行为方式时,我们承认我们所选择的价值,没有任何东西对于我们每一个人来说更

好，除非它对所有的人都更好。这整个听起来非常类似康德的绝对命令。但是萨特并不希望囿于任何普遍的法则来指导道德的选择。相反，他要求注意人最清晰的经验之一，即所有的人都必须选择和决定，虽然我们并没有任何权威指导，但是我们仍必须选择，同时要追问我们是否愿意其他人做出同样的选择。我们不能逃避我并不想其他人像我这样做这种思想的干扰。说其他人将不会这样做是一种自欺(self - deception)。那么选择的行动是所有的人都必须完成的，并且带着深深的痛苦，因为在这种行动中，我们不仅要对我们自己负责，而且还要相互负责。如果我通过自欺逃避我的责任，萨特认为，我将不能在我们的意识中达到平静。

虽然萨特的道德语言有时听起来非常类似传统的道德说教，但他的意图是贯彻严格的无神论的意义。他接受尼采的宣言："上帝死了"，并认真对待陀思妥耶夫斯基的观念："如果上帝不存在，那么一切都是允许的。"在一个无上帝的世界中，我们的心态就是一种"被抛"(abandonment)的状态，萨特的这个词来自于海德格尔[①]。被抛，对萨特来说，意思是随着对上帝的不予考虑，在理智的天国中探讨价值的任何可能性也就消失了。还有，不存在任何先于我们的选择的善，因为没有任何无限的或完美的意识去思考它。被抛时我们的意义是下面这个事实的荒谬的结果，即实际上一切事情都是被允许的，并且之所以推论出我们被遗弃这一结果，是因为人们不能发现任何我们可以在自身之外加以依赖的东西。我们没有任何理由地存在着。我们的生存先于我们的本质，除了我们的生存以外，无物存在。有的只是在场。在他的《恶心》中，萨特写道，在场的真正本性被揭示为生存，不在场也就是

① 海德格尔用的是德文 Geworfenheit 一词。——译者注

不生存,事物完全是它们所显现的存在,除此之外,一无所有。

对萨特来讲,说除了生存的个体外一无所有的意思是没有上帝,没有任何客观的价值系统,没有任何即定的本质,最重要的是,没有决定论(no determinism)。萨特说,个人是自由的;一个人格就是自由。他说,用一个古典的措辞,人被判处是自由的。我们被判处,是因为我们发现我们自己被抛掷在世界中;然而是自由的,却是因为我们一意识到我们自己时,我们便对我们所做的一切负责。萨特否定我们为激情的迸发所驱动,从而激情能被视为我们行动的理由的说法。他还否定弗洛伊德的观点:人的行为机械地由无意识和非理性的欲望所决定;这向我们提供了一个避免责任的理由。对于萨特来说,我们甚至对我们的激情也要负责,因为甚至我们的情感也是由我们的行为决定的。克尔恺廓尔说,自由是颤栗(dizzying),而萨特也有类似的说法:自由是震惊(appalling)。这恰恰是因为没有任何从背后迫使我以某种既定的方式行动的东西,也不存在一个精确的模式诱惑我进入到未来。我唯一的事情就是存在着。我们都是自由的,萨特说,所以我们必须选择,即创造(invent),因为根本没有一般的道德尺度能向我们表明我们应当如何做。没有任何指导方针来保证我们在这个世界上的行动。

虚无与坏的信仰

在人的存在中有一个绝望的因素,萨特说,它来自于对我们在我们自己意志范围内的东西上是有限的这一点的意识。我们不能从我们的生存中渴望比它所拥有的有限的可能性更多的东西。在这里,萨特相信通过强调我们的有限性和我们同虚无的关系,他触及到了个人存在的真实的主题。"虚无",他说,"像一条蠕虫一样盘绕在存在的中心"。海德格尔将人类焦虑的原因归之为对他们



的有限性(例如当我们面临死亡时——不是一般意义上的死,而是我们自己的死)的意识。并不只是面临虚无的人,海德格尔说,而是一切存在都同虚无有这种关系。所以人的有限性不是一个简单的暂时无知的事情,或某种缺点甚至错误,有限性是人的心灵的真正结构,诸如内疚、孤独、绝望之类的词,描述了人的有限性的结果。存在的根本原则,海德格尔说,是意志(will)。萨特同意说,只有在行动中才存着任何实在。我们只是我们行动和目的的总和;除了我们的日常生活行动外,我们什么也不是。如果我是一个懦夫,是我使我自己成为一个懦夫。它不是我懦弱的心灵、肺和大脑的结果,或是因为我的生理组织的结果。我是一个懦夫是因为我通过我的行为使我成为一个懦夫。

虽然在一切人中不存在先天的本质,没有人的本性,然而萨特说,存在人的一个普遍的状况。通过在思想意识的行动中发现我自己,我发现了一切人的状况。我们在一个主体间性的世界中。这是那种我们必须在其中生活、选择和决定的世界。因此,没有任何我所选择的目的在总体上是异于另一个人的。这并不意味着每一个目的永远限定我,而只是意味着我们全都可以用同样的方式反抗同样的限制。因此,萨特不同意说我们做什么或我们如何选择是无关紧要的。我总是被迫在一个情景中,即在同他人的关系中去行动,所以我的行动一定不是反复无常的,因为我必须对我的所有行为负责。而且,说我必须创造我的本质,创造我的价值,并不意味着我不能判断人的行为。仍然可以说,我的行为要么建立在错误上,要么建立自欺上,因为如果我藏在我的情绪的理由的背后,或支持某种决定论,那我就在欺骗自己。

萨特说,创造价值只是指在意志行动之前,不存在任何生活的意义或含义。生活在它被生活之前不可能是任何东西,每个个人

必须赋予它意义。生活的价值不是别的,而是每一个人所赋予它的意义。认为我们是我们内在的命运、神秘力量,主要的激情或遗传的牺牲品,这是坏的信仰(mauvaise foi)或自欺的罪感,"非本真"(inauthenticity)的罪感。萨特说,一个同意与一个特殊的男人出去的女人很清楚这个男人所抱有的意图是什么,而且她知道,她迟早必须做出决定。她并不想受这件事情的强迫,她宁可将他所有的行为解释成慎重的和尊重的。萨特说,她在自欺;她的行为是非本真的。从根本上讲,一切人都会对类似的非本真原则、坏的信念的原则、对所扮演的角色的原则和试图掩饰他们表面底下的真实人格的原则感到内疚。所以,萨特存在主义的结论是,如果我在我的所有行为中表达我的真实的人性,那么我将不会自欺,诚实不会成为我的理想,而就是我的真正的存在。

人的意识

萨特对存在主义的通俗表达的基础是他对生存的技术性的分析。他认为,有不同的生存方式,首先是自在的存在(being - in - itself/l'en - soi),如石头的存在方式,它只是存在着。一方面,我并非不同于其它任何种类的存在着的实在,我存在着,以和别的事物同样的方式存在着,正如仅仅在那里(being there)一样;其次是自为的存在(being - for - itself/le pour - soi),它包含作为一个意识的主体的存在,这也就是人的存在,事物(如石头)不能这样存在。作为一个有意识的主体,我可以与物的世界和以各种方式存在着的人相联系。在一个层面上,我意识到"世界",这个世界是我之外或不同于我的一切,所以它超越于我。在这个层面上,我将这个世界简单地作为一个固体、团块、尚未分化的单个事物来体验,它没有分裂成个体的事物。萨特在《恶心》中描述了这类意识,在这



部小说中，洛根丁这个人物坐在一张公园的长凳上。他看着他面前的公园的一切，同时看到每一个事物的不同，每一个事物都是作为一个单个的事物——"突然生存敞开了它自身"。语词忽然消失了，人们用来赋予事物意义的相关的观点也消失了。洛根丁所看到的是作为"事物的粘连"(the very paste of things)的存在："[那棵树的]根、公园的门、长凳、稀疏的草地、已消失的所有的东西：事物的差异性、仅仅只是一种现象的它们的个别性，一种外表，这种外表被融化，处于软化状态的、巨大的团块，一切都处于无序化——赤裸裸的。"只是后来，当我们反思时世界成了我们所熟悉的世界。但是萨特说，"对世界的说明和推理并不是生存的世界。"在洛根丁的经验的层次上，世界是一切意识对象的统一。

萨特同意胡塞尔的观点：一切意识都是对某物的意识，这意味着，没有任何意识不肯定对象的存在，这种对象超出，即超越我们的意识而存在。正如我们所看到的，意识的对象可以是作为"在那里"(being there)的"世界"(world)。但是除了世界作为单个的固体团块外，我们还谈到诸如树、长凳和桌子之类的特殊事物。无论何时，当我们确定一个特殊的对象时，我们都通过说它不是什么这种方式来进行——我们从一个事物的背景中来区分它。当一张椅子作为椅子来显现时，我们通过遮住背景来赋予它意义。我们称之为椅子的东西被意识活动从世界的固体关系中所形成或抽出，事物的世界对意识显现为一种既分离又相互关联的认识系统。没有意识，世界只是存在着，而它本身没有任何意义。意识建立起世界中的事物的意义，虽然它并不建立起它们的存在。

当我们将世界视为"自在的存在"，即在那里存在时，萨特说，"其本质之点是偶然性。我的意思是通过定义，存在不是必然性。存在仅仅就是在那里存在。"偶然性意思是当某物存在时，它只是

碰巧如此,并不是因为它必然来自于某个别的事物:"存在显现着……但是你不能推断出它们。"我们所经验的世界是"非创造的,没有存在的理由,与其它存在没有任何关系;自在的存在永远是无理由的。"任何事物在世界上所具有的意义,萨特说,都取决于人的选择,甚至一张桌子的意义也是变化的,它取决于一个特殊的人选择用于什么目的,是用来吃饭,还是用来写信。这里,意识将我们从自在的存在(简单地在那里)变成自为的存在,在那里,意识引人注目地将世界的客体和作为主体的意识的自我区分开来了。

意识的活动在这一点上是双重的。首先,意识界定了世界上的特殊的事物,并赋予它们以意义;第二,意识在它自身和对象之间拉开了距离,并且以这种方式,从这些对象上获得自由。因为意识自身具有这种对于世界上事物的自由,它在意识的力量之内赋予事物不同或变化的意义。意识的活动也就是通常所说的"选择"。我们选择执行这项方案或那项方案,世界上事物的意义在相当大的程度上,取决于我们选择什么样的方案。如果我选择做一个农民,那么山区、山谷、临近的风暴将对我有特殊的意义。如果我选择在那个山谷做一个野营者,那么环境和风暴将会对我表现为不同的意义。

马克思主义与重新检讨自由

虽然萨特相信马克思主义是我们时代的哲学,但他意识到在他的存在主义和马克思主义的唯物主义辩证法之间存在着明显的矛盾。萨特的存在主义强烈地支持人的自由。与之相对照,马克思主义的辩证唯物主义强调一切社会的结构和组织以及人的行为和思想是由先前的事件所决定的。根据这种观点,选择的自由是一种幻想,我们只是历史的力量实现其自身的工具(vehicles)。虽

然萨特认为，正是人类的意识"创造历史"，并将意义赋予世界，但马克思主义主张，历史的社会和经济的结构引导它自身的发展。马克思主义认为，不是我们将意义赋予世界，赋予我们的心灵，而是要去发现历史关系中作为科学认识的一个事实的意义。萨特说，他从未成为一名共产党员的原因是因为，"那样我就不得不背叛《存在与虚无》了"，而它所强调的是人的自由。

在早期的写作中，萨特主要关注的是个体和自由。后来，在《辩证理性批判》中，他更多关注的是历史的和社会的关系，在这种关系中，人们发现他们自己，并且这种关系影响着他们的行为。他认为，在描述社会的和经济的结构如何发展以及它们如何影响到人的决定方面，马克思比其他任何人都要成功。萨特逐步接受了人的选择上的限度——出生、社会地位和家庭背景的限度。早期，他试图描述个人如何能通过为他们的行为制造理由来自欺，好像他们并不是自由的行动——这是一种自欺的形式。他过去从未背离对个体自由的强调。但是在马克思主义的影响下，面对人们的社会存在，他们对其他人的关系，尤其是作为一个团体（如一个工会）的成员和他人的关系，他调整了思想，承认群体结构对人的行为和意识的影响，特别是产生了劳动异化的意识，他对人的自由的乐观看法作了一定的修正。

1945年，萨特写下"在任何情况下，一个人总是自由的"。作为一个例子，他说，"一个工人总是自由地加入工会或不加入，正如他可以自由地选择一种他想参加的战斗或不想参加的战斗。"1972年，在多年之后回忆这一陈述时，萨特说，"一切事情在荒谬的今天都打击了我。"他承认，"无疑[我的]自由的概念存在着根本的变化。"在他的论福楼拜的长篇著作中，他得出这样的结论：虽然福楼拜成为一个独特的福楼拜是自由的，但他的家庭背景和

他的社会地位表明"他没有太多的可能性成为别的东西……他有成为一个普通医生的可能……和成为福楼拜的可能。"萨特说,这意味着社会条件存在于我们生活中的每一刻。虽然如此,他还是得出了这样的结论:"我仍信奉自由的观念"。他说,"在其他人已为你创造了什么的背景下,你成为所是的仍然是真的";在这些限度内,一个人仍是自由的和有责任的。这就是萨特使历史条件影响人的行为的事实和他对人的存在也能创造历史的确信这两者相协调的方式。在这样做的过程中,萨特努力用他的存在主义去克服他所认为的马克思主义哲学的主要缺点,即它未充分认识到作为"真实个人"的个体。

莫里斯·梅洛-庞蒂

梅洛-庞蒂的生平

莫里斯·梅洛-庞蒂,1908年生。从1926年到1930年,他就读于巴黎高等师范学校,这一时期所修的哲学课程主要是理性主义和唯心主义。梅洛-庞蒂谈到过他的老师赖昂·布朗希维克[①](Leon Brunschvicg)时说,他"向我们传授唯心主义的传统……这种哲学大量地由反省的努力所构成……[它]试图把握作为心灵活动结果的外部感知或科学结构。"梅洛-庞蒂比萨特低一年级,后者也是上的这所学校。萨特和西蒙·德·波伏瓦之间曾作过一个有趣的谈话,描述那一时期这两个人之间的关系。波伏瓦问:"你对你所不喜欢的人很冷淡,比如,梅洛-庞蒂,你对他

---

① 布朗希维克(Leon Brunschvicg,1869—1944),法国批判唯心主义哲学家,巴黎大学哲学教授。——译者注

颇有微词，是吗?”萨特回答：“是的，但即便如此，我曾保护他躲过那些想揍他的人。”波伏瓦问：“你当时在唱猥亵的歌；而且很伪善，他想制止你吗?”萨特答：“他出来，有几个人在追他——其中有两个人——他们要揍他，因为他们极为狂怒，所以我也出来了，有点是为了梅洛-庞蒂……[我说]别碰他，让他走，所以他们没有生事；后来离开了。”

1929年，梅洛-庞蒂受到杰森德塞里中学(Lycee Janson - de - Sally)校长古斯塔夫·罗德里格斯(Gustave Rodrigues)的影响，并来到他那里从事教学。梅洛-庞蒂，年青的天主教徒，发现罗德里格斯，一位无神论者，具有一种“非凡的品质”。1936年，梅洛-庞蒂背叛了天主教，此时他完成了他的第一部现象学著作《行为结构》。在第二次世界大战期间(从1939—1945年)，他开始了积极的生活，他在德国占领下的巴黎的伽诺特中学(Lycee Garnot)教书，并且在这个时期，撰写了他的最伟大的著作《知觉现象学》。

从萨特和梅洛-庞蒂早年在巴黎高师开始，他们的生平和生涯展开了一场暴风骤雨般的关系，忽而成为朋友，忽而成为敌人。在梅洛-庞蒂的帮助下，1941年冬，萨特建立了一个抵抗组织，他们的目标是要建立一个为了个人的以社会主义经济和自由和谐为基础的政治团体。从1945年到1952年，通过持续的合作，萨特和梅洛-庞蒂共同创建了《现代》杂志，这是一本关注当代政治的期刊，这个期刊的主要编辑是萨特、波伏瓦和梅洛-庞蒂，在从事这份刊物的工作期间，梅洛-庞蒂先在里昂大学后在索邦大学教书，并且在1952年，被任命为法兰西学院的哲学教授，他在这个位置上直到去世。

梅洛-庞蒂的政治观点对苏联的同情愈来愈少。1950年，在





梅洛－庞蒂
（华盛顿法国大使馆）

离开《现代》杂志的前两年，梅洛－庞蒂撰写了一篇抨击苏联劳改营的社论，他写道：

> 如果在苏联另一阶层的工资和生活标准是那些自由工人的15至20倍的同时，有一千万人被投入到集中营——那么……整个体制转向并改变了意义；尽管生产方式国有化，而且即使个别的人剥削人和失业的现象在苏联不存在，我们也想知道，我们有什么理由非得谈社会主义与它的关系。

梅洛－庞蒂说，这些劳改营更是"罪大恶极，因为它们背离了革命。"1952年，萨特同共产主义者的关系愈来愈密切，而梅洛－庞蒂则离开了《现代》杂志的编辑岗位。

几年以后，梅洛－庞蒂写了一本书《辩证法的历险》，在这部

著作中，有一章详细分析了萨特同共产主义的关系。这一章题为“萨特与极端的共产主义”，它以这样一句批判的话结束：“一个人不能同时既是自由作家又是共产主义者。”其实，萨特和梅洛－庞蒂最后都不再迷恋共产主义。正如我们先前所看到的那样，萨特从未成为一名共产党员，因为那样会迫使他放弃自己坚定不移的立场：人是自由的。梅洛－庞蒂在远未完成自己的哲学研究并处于创造的高峰的情况下于1961年5月4日去世，享年53岁。

知觉的首要地位

在《知觉现象学》中，梅洛－庞蒂提供了一种知觉的理论，以反对二元论和实在论。理智论者（或二元论者），如笛卡尔，认为，我们的心灵不仅不同于我们的身体，而且我们心里的概念和过程也优于来自我们身体的感觉材料，我们的心灵解释感觉到的信息，弥合差距，使它有意义。笛卡尔生动地论证了下面这样一个观点：

> 当我透过一扇窗户说我看到有人过马路时，我并没有真正看到他们，但推论出，我所看到的是人……，然而从这扇窗户我所看到的除了帽子、衣服（它们可以裹住自动的机器）外是什么呢？可以我断定这些就是人，类似地只是根据处于我内心的判断力，我理解这一点，我相信我亲眼所见。

实在论者采取相反的观点：我们如其所是地接受世界的知觉，而我们的心灵对我们的知觉并未作任何进一步的组织。梅洛－庞蒂强调一个中间的基础：我们身体的知觉本性建构和形成了感觉材料；我们更高的心灵功能并没有起这样的作用。实际上，甚至我们更高的思想过程也是建立在我们身体的知觉框架的基础上的。他写道，“一切意识都是知觉的，甚至对我们自己的意识。”所以，这一理论的主旨是强调知觉的首要性，他写道：

> 对于“知觉的首要性”这一词组，我们指的是知觉的经验是我们在事物、真理、价值观念为我们建立起来的那一瞬间的在场……，这并不是一个将人的认识还原到感觉的问题，而是一个参与到这个认识的产生过程中，使它像能感知的那样被感知，以恢复合理性的意识。

梅洛－庞蒂特别受到20世纪初期的格式塔心理学的影响，这种理论认为，我们的知觉经验是由内在的形式和结构所形成的，它们赋予我们的经验以内涵、意义和价值。对梅洛－庞蒂来说，这些结构植根于身体的知觉中。

梅洛－庞蒂将他的立场浓缩为这样一种观点：“我就是我的身体”，因而否定我能作为一个精神的主体脱离我自己的作为身体的客体，我自己的这两个因素通过我的身体的生活经验统一在一起。梅洛－庞蒂将自我确定为一个身体，并不是在支持德谟克利特和原子论传统的唯物主义的观点。根据传统的唯物主义，我在本质上是一架自然的机器，我生命中的精神因素多少由我的身体这架机器来解释。相反，对梅洛－庞蒂来说，我的精神植根于我的身体中；我是一个身体的主体，而不是一个无思想的和机械的身体。

认识的相对性

梅洛－庞蒂说，“分析到最后，每一个知觉在某个视域内发生，而且从根本上讲就在这个‘世界’中发生”，其根据是知觉导致了一个人现身于世界。现身已经意味着，作为一个主体，一个人在某个时间里带着特殊的知觉置身于世界中了。我们最终所拥有的观念反映了这个部分的观点和我们及时的经验，因此“重新浮现于我们脑海的观念只对我们生命的一个时期来说是有效的。”我

们所知觉的事物并不是我们的心智所具有的类似几何学观念的一个完整的事物或理想的统一体:“它毋宁是对一些不确定的观点的视野敞开的总体性。”这进一步意味着“对于我来讲,我所看到的事物只是处于这样的条件下的事物,即它们总是退到超出它们直接被给予的那些方面”,例如,我们决不可能看到一个立方体、一盏灯或任何其它事物的所有方面。与之相似,其他观察者也将从他们的视角来看待事物,而且我的知觉在时间的流逝中发生,即使我没有意识到这一时间片断的顺序。对这一点,梅洛－庞蒂追问道:

> 我真地能说我会永远坚持我当下的观点——和它的意思吗?我难道不知道六个月后,一年以后即使我多少使用同样的形式表达我的思想,它们的意义会稍加改变吗?我难道不知道存在着观念的生命,正如存在着我所经验的每一件事情的意义,以及我的每一个最有力的思想都需要补充,然后才不会消亡,至少可以结合进一个新的统一体吗?

他得出这样的结论:“这是认识的唯一观念,它是科学的而非神话的”,而且它意味着“直接走向事物本质的观念是一个矛盾的观念,如果一个人去思考它的话。”我们从我们对世界的知觉中得到最多的是“一条道路,一种逐渐澄清它自身,纯化它自身并通过与它自身和他者的对话而进行着的经验。”

同“他者”对话假定了每个人能以某种方式分享一个类似的世界经验。但是梅洛－庞蒂的理论(它集中在每一主体关于世界的内在经验)能解释两个人如何进行一致的对话吗?既然“我们的身体……就是我们对世界的视点”,那么作为我们独特视角的结果的知觉就与每一个人有关。梅洛－庞蒂试图通过用一个“类的先天”(a priori of species)的概念来解决这个问题。作为一个单

个类的成员，所有的人以一个相似的方式感知某些形式。他说，“正如格式塔理论所指出的那样，对于我来讲，存在着我所喜爱的形式，这些形式也为其他人所喜爱。”当然，我“决不会知道你如何看到红的，而你也不会知道我如何看到它的，但是我们对我们意识的这种分离的第一个反应是相信一个在我们之间不可分开的存在。”正如我知觉到另一个人一样，“我发现我自己与另一个‘我自己’之间的关系，从原则上讲，他和我一样对相同的真理敞开。”即使存在着两个我们对世界的看，也不是由于我们视角的不同而存在着“两个号数上不同的世界”。所以，梅洛－庞蒂说，这就要求“我所看到的也就是[你]所看到的。”

知觉与政治

我们也许会认为梅洛－庞蒂对知觉认识的相对性的说明不太适合于政治的、社会的和经济秩序的问题，毕竟这些主题要求永恒的和稳定的“正义”和“自由”的观念，柏拉图或康德也许比较好地解释了它们。这将与存在主义的观点相矛盾，后者认为不存在任何本质的、永恒的价值，不存在充分实现了的人的本性，人们必须去创造他们的价值。梅洛－庞蒂对此有一个回答，他毫不犹豫地否定那些抽象的政治学、正义和道德理论的崇高要求。虽然柏拉图和其他人声称这样的价值以“永恒的”人性善的观念为基础，但是实际上，这些价值观念只不过是当下一个特定文化环境的反映。所谓普遍的政治价值观念是由那些本身并未参与创立那些统治制度的人强加给我们的；这些价值并不是一个祝福，而是一种压迫，不变的所谓普遍的价值变成了特殊群体的优势。这就是为什么梅洛－庞蒂在马克思主义那里发现了一种同类的思想类型的原因。马克思主义，尽管在某种程度上是抽象的，然而它体现在一个实际



的制度中，即那时的苏联的共产主义之中。

梅洛－庞蒂进一步论证道，“事物”并非都是我们通过知觉遭遇到的，价值是特殊地被知觉到的，并且与世界的其它方面具有相同的地位。价值是有意义的，梅洛－庞蒂说，“因为它们是根据一个确定性来领会的，这种确定性，从现象学的观点来看，是一个终极的证明。”此外，知觉给我们提供了重要的意义因素，当我们的知觉与人们相互间的实际生活方式相遇时，这具有特别的意义。梅洛－庞蒂说，当我们的知觉与人们相互间的实际生活的方式相遇时，根据这些实际的生活和工作的安排，我们能发现某些背景的意义，这种意义体现了特殊群体的变化和运动。这些变化不是简单的事实，而是揭示了历史的方向，这就是梅洛－庞蒂被吸引到共产主义的另一个原因，因为这里是一个系统和理论，它能作为意义的承担者具体地被观察到。这种意义体现在整个工人阶级的渴望中，所以在任何可行的抽象的正义理论缺席的情况下，梅洛－庞蒂注意到政治认识的唯一可靠的源泉，即知觉的首要性。这里，他感到他所发现的，不是一个观念的普遍性而是无产阶级（它是历史意义的承担者）的普遍性。

由于类似的原因，第二次世界大战后，萨特和梅洛－庞蒂都被卷入到共产主义之中。这就把一种主要的选择展示在现实状况面前，而当时的动乱事件要求为政治行动提供一种新的哲学基础，他们感到存在主义和现象学能够做到这一点。但是他们并不总是赞同马克思主义，彼此之间也并不总是赞同对方关于马克思主义的观点，他们持续和激烈的对立最后在1952年导致了两人友谊的终止，并影响到他们对共产主义的看法。正如萨特1961年所写的那样，“我们两人中的每一个都是被规定的，但方向相反。我们逐渐形成的反感使一个人［梅洛－庞蒂］很快发现斯大林主义的恐怖，

使另一个人[萨特]发现他自己的阶级[资产阶级]的恐怖。”

梅洛-庞蒂认为，在现实社会中认识到工人阶级的发展意识是可能的。这里，他看到了在个人、社会体制、价值观念和现实之间的关系。最重要的是，他认为他认识到这个阶级的发展着的意识承担着一个相当特殊的意义，一个逐步稳定地变得愈来愈强并形成历史的方向的意义。这里，全部知觉的核心是促进这个阶级去解决工人的状况的矛盾和富于人性地去占有自然。它还意味着“作为一个普遍的阶级……超越自然的和社会的冲突以及人与人之间的斗争”，这是共产主义理想的核心。梅洛-庞蒂最初对它的思考为他自己的知觉所确证，但是他愿意承认，如果无产阶级不能克服强大的资本主义制度，不能消除暴力，不能在人民中带来人性的关系，马克思主义就会被驳倒。梅洛-庞蒂说，“这意味着没有历史——如果历史意味着人性的出现和人作为人的相互承认的话。”

19 晚近的哲学

自20世纪中期以来,哲学经历了戏剧性的变化,最重要的是这一领域研究的人数急剧扩大,其中部分原因是由于院校中的哲学教授在世界范围内显著地增加,这反映了世界人口和受高等教育的人数的百分比的持续上升的刺激。不仅有更多的在学术上训练有素的哲学家,而且还有增长的大学对哲学家写作方面的期待——要么发表要么死亡(publish or perish)是一句流行的口头禅。所以,2000年发表的著作和论文大约是1950年的五倍。文献如此增长的结果导致哲学现在变得非常专业化了,对于单个的哲学家来说,要充分掌握哲学不同领域的创新观点已是不可能的了。当哲学的成果容易掌握时,我们可以寄希望于像康德那样的

一位伟人改变形而上学、认识论、伦理学、美学和宗教哲学的方向。而现在，最具创造性的哲学家所专攻的也只是这些领域中的一两个，在哲学的某一领域有影响的学者可能不为另一领域的专家所知。与其它学科相比，哲学现在比较少地受伟大个人的思想左右，而更多受这一学科中的重大课题和运动的影响。一些个人的名字当然会出现在哲学特殊领域的前台，但产生类似笛卡尔、休谟或康德那样的巨人的时代可能已经一去不复返了。

哲学比以往任何时候都更加多元化。在过去的世纪里，西方世界的主要哲学家都是白人，他们使欧洲思想传统不朽，而现在最突出的是女性在这一学科领域中的崛起。21 世纪初，她们占美国哲学家的四分之一。女性哲学家数量的上升直接受与妇女相关的问题的兴趣的推动，有些关于这些问题的讨论，含有政治革命的声音，并引起对男性中心文化压迫女性的方式的关注。其它的研究探讨了女性的特殊思维方式如何冲击传统哲学的问题，如知识论、伦理学和美学。哲学也更趋多元化，它意识到非欧洲文化的哲学贡献，尤其是亚洲哲学的贡献，后者有一个与西方希腊传统一样古老的历史。由于当代哲学的专门化和变化多端，这里只能展示关键的问题和关键性人物思想的轮廓。

身 心 问 题

身心问题是哲学中最古老、探讨得最多的领域之一。我们在德谟克利特和其他原子论者那里看到，他们试图将人的一切心理活动的过程还原到物质材料的操作，在这里直接遵循的是自然规律。与之相反，柏拉图相信，我们的灵魂（进而我们的理智精神）不同于我们的身体，而且不能被还原为物质的成分。笛卡尔发展

了柏拉图的观点,他试图解释我们的心灵和肉体如何产生交感作用,他的解决途径是通过我们大脑里的松果腺(它类似一种形而上学的转换器的作用)使信息来往于我们的精神和肉体之间。虽然笛卡尔这个很特别的理论所造成的问题比它解决的问题要多,然而,笛卡尔之后哲学的趋势是接受他的关于我们的心灵和肉体之间根本分裂的观点。随着19世纪和20世纪的生物学家对人的大脑了解得愈来愈多,笛卡尔的身心二元论变得更加站不住脚——至少对一种科学的思维方式来说是如此。在科学家们的眼里,原子论者所持的基本观点似乎更正确些,即:心灵的事件就是物质的大脑活动的结果。这一立场——通常被称作唯物主义——现在是解决身心问题的标准的哲学方式。一些宗教传统内的哲学家仍捍卫笛卡尔的精神-肉体的二元论,但研究这一论题的大多数学者来自于非宗教的大学,他们抛弃了笛卡尔的解决方式。占支配地位的问题不是我们精神的心灵如何与肉体的大脑发生交感作用,而是我们的心理的经验如何能根据大脑的活动最好地得到解释。即使我没有一种非物质的精神,也很难理解我的心灵的经验就是我大脑中生物学的机械的结果。

赖尔和机器中的幽灵

当代大多数身心问题的讨论受到英国哲学家吉尔伯特·赖尔(1900—1976年)撰写的《心的概念》(1949年)的启发,他1924年开始在牛津大学教书。赖尔认为,有关心灵"公认的学说"是错误的,而且实际上与我们所知道的人的心理活动的一切是相矛盾的。在其最简单的形式中,公认的学说坚持每一个人既具有心灵又具有身体,这两者是并列的,但是身体一死,心灵可以继续存在并发挥它的力量。赖尔说,不仅这一身心理论是不正确的,而且当我们



吉尔伯特·赖尔
（撒穆尔·斯通普夫）

在说明这一理论的含意时，它还导致许多其它严重的错误。这一理论的一个不正确的结论是它所表达的这样一个观点：每一个人都有两个平行的历史，一个由身体的事件所构成，另一个由在心灵内或对心灵发生的东西所构成。尽管人的身体存在于空间中并受机械物理法则所支配，但心灵并不存在于空间中，并不服从于这样的法则。一个人的身体的生命是可以公开被观察到的，而心灵的活动是不能为外在的观察者所达到的，因而是私人性的。这要求我们说身体的活动是外在的，心灵的活动是内在的，所以一个简便的办法是说，心灵在身体中。这种描述心灵之所的语言是比喻性的，因为心灵不能占据空间，因而也不能在任何特定的地方。然而，赖尔论证道，我们常常并不在外在的和内在的领域进行字面上的对比，例如，心理学家假定感官的刺激来自外部和远距离，并在

头脑内部产生了心灵上的反应，所有这些暗示了身心之间的某种转换。然而，没有任何实验室的实验能发现这种关系。这也暗示在我的心灵内部进行的是一种秘密的活动，外面的人不能够达到它，例如，我的心灵的认知、希望、恐惧或意图的活动都是私人性的事件。

因为这一传统的理论完全将心灵从身体中孤立出来，赖尔称这一观点为“机器幽灵的教条”（dogma of the Ghost in the Machine），赖尔发现这一教条的错误不在于某些细节不够明确，而是这一理论所依据的原则是错误的，它甚至不是一系列个别的错误，赖尔说，它是一个大错误，即他所谓的一个“范畴错误”（category - mistake）。这个大错误在于把心灵生活的事实表现为好像它们属于同一个逻辑范畴似的，而实际上，它们属于相当不同的和分离的逻辑范畴。所以公认的理论是一种“荒谬的说法”，必须“纠正心灵 - 行为概念的逻辑”。

为了说明这个范畴错误，赖尔描述了一个假想中的外国人第一次访问牛津大学，访问者被引导参观博物馆、科学实验室和一些学院。看了这些地方后，访问者问，“可是这所大学在什么地方呢？”这个问题假定这所大学是另外一个机构，或是与学院和实验室相对的部分，或另一个能以同样方式被看到的实体，就像其它的东西一样。实际上，这所大学就是这些构成部分如何被结合的方式。所以，这个访问者的错误在于他假定我们能正确地谈论牛津大学的图书馆、博物馆以及其它各个组成部分，和这所大学，好像这所大学是一个类别中的一分子，其它的组成部分也属于这一类别似的。总之，这个访问者错误地将大学置于错误的范畴——一个它并不隶属的范畴——中。在一个类似的说明中，赖尔谈到一个小孩犯的错误：当他看阅兵式时，一个分队正走过来。在被告知

他正看到的是陆军营、炮兵连 、骑兵连后，这个孩子想知道什么时候分列式会出现，他设想分列式是一个类似其它单位的单位，而没有意识到当他看到步兵营、炮兵连、骑兵连时，他已看到了分列式。他将分列式置于一个错误的范畴中，这些范畴的错误表明了没有能力在英语中正确地使用某些要素。赖尔说，然而，更有意义的是，能很好地运用概念的人却容易在他们的抽象思维中，将这些概念置于它们并不从属的逻辑范畴下。

赖尔相信机器幽灵的教条犯了一个类似的错误，而"极端的范畴错误的家族是双重生命理论的来源。"这一教条的鼓吹者主张，一个人的情感、思想和有目的行动不能只根据物理学来描述；由此他们得出结论：心灵活动必须要用一套相对应的习惯用语来描述。而且，由于心灵活动不同于身体活动，这一教条的鼓吹者坚持心灵有其自身的形而上学的地位，它是由不同的材料构成的，并有不同的结构，而且拥有它自己复杂的组织。所以他们认为，肉体和心灵是因果分离的领域，因为肉体是机械的，而心灵是非机械的。

这种范畴错误是如何产生的呢？虽然赖尔指出，笛卡尔是这一错误的罪魁祸首，但显然身心二元论有一个较之 17 世纪更为深远的历史，笛卡尔自已的这一理论受到这样一种观点的启发：科学方法能提供一种可应用于任何空间占有者的机械理论。从严格的科学观点来看，笛卡尔受自然机械论的影响。然而，作为一个宗教和道德的人，他很难同意人性在其心灵方面只在复杂性的程度上有别于机器。所以，笛卡尔和后来的哲学家错误地解释心灵行为的术语以表示非机械的过程，并得出这样的结论：非机械的规律必须解释心灵的非空间性的活动。但这一解释假定心灵（虽然不同于肉体）是"事物"、"材料"、"状态"、"过程"、"原因"和"结果"等

范畴中的一个成员。因此,正如那位访问者希望牛津大学是另一个不同的单位一样,笛卡尔及其继承人也将心灵看成是另一个单位,虽然是因果关系过程的特殊中心。从这些结论中,一个理论困难的幽灵产生了,心灵和肉体如何相联?它们如何相互影响?如果心灵受到严格的规律的支配,与支配身体的法则类似,那么这岂不是意味着决定论(在这种情况下,责任、选择、价值和自由没有任何意义)吗?最糟糕的是,只能用否定的术语来谈心灵:心灵不在空间中,没有运动,不是物质的方面,不能被观察。由于这些或那些理由,赖尔得出结论:机器中的幽灵的整个论点是"软弱无力的"。

那么我们应当如何理解心灵的事件,如认知、实践理智、理解、意志、感觉和想像?赖尔对机器幽灵的教条的选择现在称为逻辑行为主义(logical behaviorism)的观点,这种理论主张谈心灵事件应当变成谈可观察的行为。实际上,每一种关于心灵的主张包含某些与身体相关的行为:"当我们通过心灵的断定来说明人的特征时,我们对任何在不可见的意识流中所发生的幽灵的过程不可能进行非检验性的推论;我们在描述这些人占支配地位的公共行为部分的行动方式。"所以,心灵的术语涉及到人的行为方式,而不涉及到个人的精神状态,最终,我们的一切心灵状态可以通过我们的行为来加以分析。他否定我们的心灵状态能反映一切超出可预见的行为方式,例如,当我说到人的情感时,我并不是推断某些内部的和模糊的心灵力量的活动,赖尔说,在顺利的环境下,"我找出你的倾向和你的情绪比这更直接。我听到和理解到你的谈话,你的感叹和你的声调;我看到并理解你的手势和面部表情。"

同一论和功能主义

赖尔的逻辑行为主义的理论受到了批评。即使我们接受他对笛卡尔二元论的批判,他将心灵降低到可见的行为的解决方式仍存在着问题。赖尔的行为主义假定我们能通过观察感官的输入和行为的输出来解释任何有关心灵的事件,例如,我看见一头狮子(输入)和我表现出害怕的行为,如发抖(输出)。对于赖尔来说,这些输入和输出解释了我的害怕。然而,这似乎太简单了。赖尔希望自己避免犯一个范畴错误,他忽视了发生在输入和输出之间的一切,但是什么是我害怕最明显的根源(即我的头脑)呢?甚至笛卡尔也认识到,人的大脑在接受感官材料方面也起着重要的作用,而且,在过去几十年里,许多医生根据大脑活动的停止来界定死亡。谈到这个问题,同一论(identity theory)持这样的观点:心灵的状态与大脑的活动是同一的,例如,我希望知道当我看到一头狮子时我的情绪反映,那么我需要观察发生在我大脑中的那种活动,而我害怕的体验被解释成一系列神经学上的事件,它发生在我的大脑的不同部位。同一论试图将人的意识问题纳入到科学——尤其是神经学的庇护之下,占卜者、召魂者、甚至形而上学家通过思辨能对非物质的人类精神的本性做出任何有意义的贡献的时代已经过去了。

努力确立人的意识和大脑活动的同一性并不是个特别现象。正如我们所注意到的,德谟克利特和原子论者就暗示了这个观点。时间上比较接近的是在18世纪和19世纪,一些生物学家就提出了多少有点粗糙的大脑如何引起思想意识的理论,最近数十年来,大脑的功能理论已成了更有争议的了,身心同一论也是如此。有两位哲学家和这一理论的最新形式有关,一个是J. J. C. 斯马特(J. J. C. Smart),一个是大卫·阿姆斯特朗(David Armstrong)。对同一论最常见的批评是它堕入到所谓的**莱布尼茨的法则**(Leibniz's

Law)中。莱布尼兹论证道,如果两个事物真地是同一的,那么一个被断言的事物的性质一定也被断言到另一个事物。所以,根据莱布尼兹的法则,如果心灵的事件和大脑的活动真是同一的——正像斯马特和阿姆斯特朗所主张的——那么所有关于心灵事件的性质都可应用到大脑,反之亦然。首先,大脑的活动能被置于空间之中,而心灵的事件似乎不能,例如,我们能指出我们大脑的特殊的部位,在那里,神经元在活动,然而,我们却不能指着我的大脑的一个部位说"我的树的观念就在这里"。其次,在我们可以用科学仪器进行监控这个意义来讲,大脑的活动是客观的,可以观察到的,而心灵的事件是不能以这种方式被观察到的。最后,心灵事件具有不同的特点,它们指向某物——即,它们表现出意向性(intentionality),我有一个树的观念,我想要一辆新车,我思考关于全球的政治动荡。与之相对,大脑的活动不是关于任何事物的,它们只是物理的事件。

顽固不化地坚持同一论的学者并没有为这些问题所困扰。实际上,他们感到,我们对大脑活动了解得越多,我们就越容易指着大脑的部位说,"一个意图就发生在这里"。尽管如此,同一论面临另一个有点不同的批评,尤其是,它假定心灵事件(如思想和情感)一定是生物学意义上的大脑活动,然而,为什么思想不能在非生物学的系统中(如硅片上)发生?根据所谓功能主义(functionalism)的相关理论,心灵的事件主要取决于网络、通道和心灵过程的相互联系,而非取决于构成它的物质材料。功能主义者并不否定人的心灵过程是人的大脑活动的功能,他们只是把心灵活动的标准扩展到了包括展示相应过程的计算机、机器人或其它人造装置在内。

人工智能(artificial intelligence)领域试图实现功能主义的理

论，并在计算机中摸拟人的认识的心灵状态。科学家们努力以某种机械的形式复制人的思想过程已有一些时日了，1939 年，纽约世界博览会上展出了一个能看的机器人，它摸拟了人的一些活动。那时，视觉效果很能说服人，许多参观者相信科学家制造了一个真的类似人的生物。然而在那个时代的技术阶段，机器人和一个电动玩具没有什么区别，它没有表现出功能主义者所向往的内心过程。最近几十年，计算机至少为复制人的思想提供了最初可能的机会。从某种意义上讲，人工智能的目标在今天是可行的。与其说人工智能的鼓吹者试图用机械的形式复制人类的一切心灵活动的过程——如情感、意志的活动和人工的感知能力——毋宁说他们只是专注于思想过程——分析感觉材料，对它进行判断。人工智能的鼓吹者的要求像他们对技术的要求一样是各式各样的，但通常有两种不同方式，一个是弱式人工智能的理论，它主张经过恰当编程的机器能摹仿人的认识。另一个与之相对的是强式人工智能理论，它主张经过恰当编程的机器实际上能够摹拟认识的心灵状态。弱式的要求没有出现严重的哲学问题，因为一个仅仅摸拟人的认识的机器并不需要实际地拥有意识的心灵状态。而强式的要求在哲学上是很有争议的，因为它认为一台电脑能具有类似人的思想。

瑟尔和中国房间的论证

对强式人工智能最著名的攻击来自约翰·瑟尔（John Searle），他是约翰·奥斯汀（John Austin）在牛津大学的学生，后来成了加利福尼亚大学伯克利分校的教授。瑟尔为电脑科学家的雄心壮志所困扰，这就是某些电脑程序能解释人类行为方式的内情，即电脑能在字里行间进行阅读，并能对我们作为人而来自我们生活

经验的内情中的事件进行推理。强式人工智能的鼓吹者要求所讨论的程序既理解内情，又解释我们人类理解内情的能力——即：它为“理解”提供足够的条件。瑟尔用独特的思想实验反对这一观点：假设我或某个不说汉语的人，被置于一个房间里并被给予三套汉字：(1)一大批组成汉语结构的汉字；(2)一篇故事①，(3)有关这篇故事的问题。我还接受了一套英语的规则——类似计算机编程的那种——它允许我将这三套汉字相互联系。虽然我并不懂汉语符号的意思，但我可以从外部很好地利用这些符号，我正确地回答所有的问题，没有人能辨别出我是不是中国人。但根据瑟尔，显然“我并不懂这个中国故事的每一个字。我输入和输出，与地道的讲汉语者没有什么区别，而且我有任何你想要的形式程序，但我仍旧什么也不懂。”对瑟尔来说，这个想像的游戏程序反对上面所提到的强式人工智能理论的两个要求，也就是说，我根本不懂这些中国故事，而且我所进行的过程并不能充分解释“理解”的观念。总之，即使一个计算机程序看起来在有意思地解释一个故事的细微末节，但程序并不真正理解这个故事。

瑟尔自己预见到各种对他的中国房间的论证的反对意见。如果一个计算机的程序被置入一个机器人中，它通过与现实世界相互作用获得资料，而不是简单地被提供了这一资料又如何呢？机器人也许可以凭借一台摄像机和自动化的手脚能干地相互作用。然而，瑟尔认为，这仍只会产生资料，非常类似已置入计算机的资料，而没有什么新的有意义的东西会在计算机如何收集资料方面发生变化。如果一个计算机的程序模拟神经元活动的方式，而不是简单地摸拟词与词之间的相互关系，那么又会怎么样呢？瑟尔

① 这里的“故事”与上文的“内情”是同一个英文字 story。——译者注

答道:我们仍只具有一种摸拟,而不是真的东西。根据瑟尔,一个计算机的程序——无论怎样解释——是不能认识心灵状态的,这一特点留给了生物学的和有机体的大脑。虽然瑟尔否定功能主义者和人工智能的鼓吹者的过分要求,但他是既不想承认纯同一论的理论家胜利,也不想承认早先笛卡尔的二元论者的胜利,而是试图在这两种理论之间走一条中间的道路,他称之为"生物学的自然主义"(Biological Naturalism)。与同一论的理论家相似,他相信心灵的事件在本质上的确是生物学的,尤其是包括较高水平的大脑功能。所以,当我们探索人的心灵的本性时,我们要探索大脑,而且对于我们的心灵的事件来说,根本不存在任何神秘的精神性的成分。与二元论者相似,瑟尔为莱布尼茨的法则所动摇,并坚持我们对大脑活动的描述(如神经元的活动)根本不同于心灵的事件(如我想要一辆新车),所以对人的思想的哲学描述决不会被大脑活动的科学描述所替代,每一种描述在各自的领域中都具有有效性。

罗　蒂

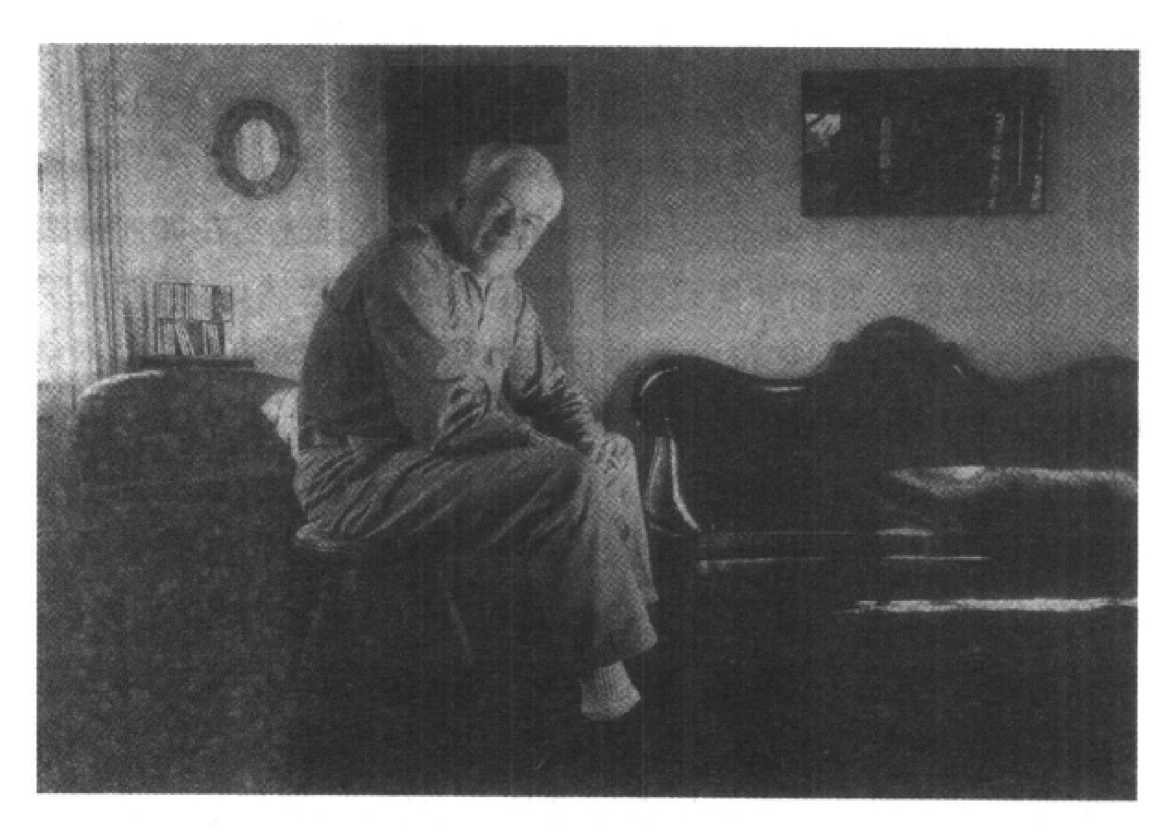
自柏拉图以来,传统的哲学家一直试图发现认识的基础,他们想确切地知道什么是"外部"——心灵之外——以区分身心,区分现象与实在,并为绝对确定的真理提供一个基础。与之相对,分析哲学家将哲学的事业缩小为发现有意义的语言之基础这个更恰当的目标,如果句子和命题与客观的和可实证的事实相一致,那么它们就被视为是有意义的,这样,哲学就与精确的科学知识相似。但是与哲学有关的这一变化表现了一个重大的革命吗?可以肯定,语言分析通过指明常常被误用的语言澄清了一些哲学的问题,更

富于戏剧性的是，当分析哲学家坚持语言必须精确地反映事实时，一些传统的问题就简单地从哲学中被排除了。当谈到“善”、“美”、“正义”或“上帝”时，有什么“事实”能被语言“反映”呢？如果没有这样的事实，哲学就不再能有意义地谈论伦理学、美学、宗教、正义和形而上学了。当然，我们可以思考它们。这反映了对哲学的传统关怀的革命性的背离。

然而，根据美国哲学家理查德·罗蒂，分析哲学并没有展示哲学构想的重大改变。在他那部有影响的书《哲学与自然之镜》(1979年)中，罗蒂论证道，分析哲学并不是什么新东西，而是笛卡尔、康德思想的变种，即要为认识提供一个“基础”。罗蒂说，分析哲学中新的东西是，确信认识是由语言所表现的而不是由心灵所表现的，但是这样讲并没有改变这样一个假定：作为人，根据我们的本性我们具有某种框架，我们的研究活动就在这个框架内发生。在分析哲学中，我们仍有这些假定：(1)“认知主体”，(2)“外部实在”，(3)“表象论”(theory of representation)，它描述实在如何被表象给认知主体。我们如何进行认识的传统说明依然如故，即心灵像一面巨大的镜子，它包含着对自然的反映，有些精确，有些不精确，所以我们要用纯粹“理性的”方法来研究。分析哲学并没有消除心灵像一面镜子的假定，它企图简单地增加心灵所把握的映像的精确度，正如罗蒂指出的，通过“检查、修理和刨光这面镜子”。而且，要修理和刨光这面镜子包含承认另一个古老的假设，即：有某个永远存在于我们外部(out there)的实在，而由于某种原因它并不被精确地显现于我们的心灵。因此，罗蒂相信，一场真正的哲学革命的运动将会要求最后否定这样几个假设，首先我们必须放弃传统的镜喻——即这样一种假设：人有一种结构性的框架，它规定我们的探索必须如何进行。我们还必须放弃这样一种假定：甚

至在思想和历史存在之前,就有现实的"本质",认识它也就是认识真理。

在罗蒂是普林斯顿大学的青年教授时他曾是一个分析哲学家。他生于1931年,孩提时代是在纽约度过的。他的父母都是自由的新闻记者,而他的外祖父沃尔特·雷申布什(Walter Raschenbusch)是一个有名的新教神学家。14岁那年,罗蒂进入芝加哥大学学习,后来在耶鲁大学完成他的哲学学业。在威斯里学院(Wellesley College)担任助教不长,他就进入到普林斯顿大学的教师行列。当时普林斯顿大学的哲学系在分析哲学方面非常强,罗蒂潜心"做"了几年分析哲学的研究,但最后滋生了对琐碎地分析语言和逻辑难题的不满。在20世纪70年代初,经过一个短暂的



理查德·罗蒂
(康特出版社)

学术批判,令他的同事们惊讶的是,罗蒂为自己选择了一个新的研究方向:走向约翰·杜威的实用主义。

实用主义的影响

1909年,在达尔文的《物种起源》(1859年)发表50周年之际,杜威作了一个题为“达尔文主义对哲学的影响”的演讲。杜威说,它所具有的影响是导致了一种新型的思维方式——一种影响杜威本人的思维方式。杜威说,生物进化论强调变化对一切存在着的事物来说是根本的,这种变化表明不仅仅是简单的事物成分的重新安排,而是“有机系统”的出现以及它们针对环境方面的创造,这意味着认识不再指向任何自然的数学秩序观念背后或任何柏拉图的“不朽者”(eternality)的痕迹背后的实在。关于世界,根本不存在“被给予”(givenness),哲学不再要求绝对的起源和绝对的最后目的,如黑格尔的逐渐实现的自由的理念或马克思的人类社会的最后阶段。哲学不再去试图证明我们的生活必然具有某些确定的性质或作为更早的原因(如创造,或一个特殊的目的)的结果的价值观念。根据这个观点,世界不再被描述为对一个永恒的、外在的、绝对的模式的反映。

相反,根据杜威,哲学思想应当始于我们直接的具体生活的经验。所以,我们要像亚里士多德那样来看待人的生活,即:虽然我们是自然的一部分,并且以某种机械的方式行动,正如科学所描述的那样,然而,我们是人。虽然我们具有其它动物身上的特点,然而我们是不同的。使我们不同的是我们意识到自然的过程,而且我们能知道我们如何行动。我们知道一些行为模式会将我们引向何方,它们支持或阻止什么价值或目标的实现。经验告诉我们,什么事情对另外的事情是必然的,什么事情有利于或有害于另外的

事情。我们可以不根据一些玄远和抽象的标准来评价事物，而是根据一些更明显的“目标”来做到这一点，这些目标建立在自然的有机体的功能之中。根据这种观点，人的生活揭示了人性的功能与各种同时发生的更大的自然环境的功能的密切关系，这提供了广阔的目标和价值的选择。不难看出新达尔文主义的认识方式在实用主义的方向上对杜威的影响。与追求一个单一的关于现实的最高真理不同，他的强调转向了真理的多元论，许多真理和这些概念或观念性质是真的，乃是由于它们有效。

由于这些还有其它原因，罗蒂被引向了杜威的实用主义。在一个方面，它向他指出了一条逃避语言分析带给他的哲学活动领域中的严格限制的道路。实用主义为他最后否定传统的观点——心灵是一面可靠的反映现实的镜子——提供了基础，这个传统观点假定只有那些忠实地反映了真实世界的思想和语言才是真的。既然不存在任何通达绝对的确定性（指一个思想或陈述精确地与现实一致）的道路，那么他认为如果一个陈述导致了成功的行动，即如果它能“工作”，那么最好认为它是真的。我们应当将陈述看作是“工具”，它们的真理是建立在它们的有用性的基础上的。既然有几种类型的陈述，那么就有几种与之相应的真理。以这种方式看待哲学就应当将许多领域的真理带入到哲学。从这种观点出发，科学在真理上没有任何特殊的要求，既然它只是许多实际的人类关心的领域之一，与政治学、伦理学、艺术、文学、历史和宗教在一个行列中。既然存在着几种特殊种类的真理，那么科学的方法就不应成为真理的唯一标准。

尤其将罗蒂吸引到实用主义上来的是它的多元化的真理观，这种真理观敞开了合理的哲学讨论的广大领域。除了语言的分析之外，它现在还有益于从哲学上研究小说和诗歌，以洞察到实际上

被哲学所放弃了的人的问题,而且,还能使英美哲学家更容易与他们的对手欧洲大陆哲学进行对话。在后者那里,更加晦暗的主题:畏惧、焦虑和孤独弥漫于克尔恺廓尔、尼采和海德格尔的著作中。罗蒂发现,虽然分析哲学将自己从一些对生活的最深层的关怀中孤立出来,但是通过扩大值得研究的文学领域和类型来克服这种孤立是可能的。根据这一洞察,罗蒂离开普林斯顿大学哲学系,在1983年成了弗吉尼亚大学人文科学教授。在这里,他研究哲学的方法极大地依赖文学和文化的批判,并承认小说家和诗人在道德上的启蒙力量。罗蒂对"体系化的"哲学毫无兴趣,也不认为进行这方面的研究有什么益处。他愈来愈相信,应当强调"启发性的"(edifying)哲学,从事这项哲学研究的人将涉及到文化和自我转换(self - transformation)。

语言的偶然性

如果有一个主题真正体现了罗蒂哲学观点的根本方面的话,那么这就是他所确信的没有任何永恒的"本质",例如,根本不存在能通过人的理性去发现的"人的本性"、"自我的真正本性"或"普遍的道德法则"。罗蒂说,我们所发现的不是永恒固定的实在的结构,而是我们到处遭遇到的由于"机会"不断出现的"偶然性"(contingency)。如果每一件事都是"偶然的",那么如何能存在对于生活的意义?如果根本不存在永恒的真理,那么我们如何能知道我们的生活是否缺乏它们的目的和价值?罗蒂意识到他的实用主义的这些后果,但他不为这个充满机会的世界感到恐惧,而是在它里面看到了通过不断转换或自我创造去克服偶然性的广大机会。他仍坚持认为在哲学上这一点很重要,即认识到偶然性和机会表征着我们经验的这样一些根本的方面:我们的语言、我们的自

我的观念，我们的人类社会或共同体的观念。

我们通常将语言作为一种工具去设想，通过它，我们的词汇向我们的心灵反映现实。一种词汇如何能反映或成为“外部”某物的媒介呢？一种方式是使用拼图游戏(jigsaw puzzle)的隐喻，通过应用词语，可以假定我们能描述游戏的各种拼块。这样，随着词汇的变化和发展，我们的语言会愈来愈接近外部的现实，而这假定能被描述的固定的现实可以在我们之外被发现。

以科学语言为例，当伽利略描述地球和太阳彼此相关的活动时，他创造了一个新的词汇。科学语言中的这一变化的历史说明了什么呢？它表明了伽利略新的描述反映了一个更深刻的对自然界的内在本质的洞察吗？罗蒂并不这样认为，他说，“我们必须抵制这样一种诱惑，即设想由当代物理学和生物学所提供的对现实的再描述多少比较接近‘事物本身’，”“并不是这种新的语言更多地填进拼图游戏中，毋宁说我们应当将语言比喻为‘工具’，这样科学的新词汇就能使那些创造新语言的人去实现新的目标。语言发展中的必然路线只不过是自然进化的必然路线，我们不能返回到达尔文以前的时代对自然及其目的思考的道路上去。偶然性和机会——即事物的或多或少的任意行为——解释了自然和语言中的变化。自然的进化并没有如其所是地精确地发生，兰花是必然还是偶然出现的？孟德尔①不是“让我们看到心灵作为某种刚刚发生的事物而不是作为过程的全部瞬间的事物吗？”谈到与之对立的观点，即世界有一个固有的(由物理学家和诗人已窥见的)本质，他说，它是“这样一种观念的残余，即世界是一个神的创造，是

① 孟德尔(Gregor Johann Mendel, 1822—1884)，奥地利著名遗传学家。——译者注

他的作品,这件作品预先存在于他心灵之中,他自己说某种语言,他用这种语言描述他自己的设计。”

由于我们的语言是由那些试图描述世界的人约定俗成的产物,所以现在我们无任何理由被限制于那种继承下来的语言。过去的语言当然会影响到我们的思维方式,然而,我们应当创造我们自己的新的语汇,如果它更有助于解决我们自己的问题的话。罗蒂写道,“这对我的观点来说是基本的,我们没有前语言的意识需要语言去适应,没有事情如何存在的,哲学家有责任用语言表达出来的深刻意义。”真理,罗蒂说,只不过是尼采所讲的“一支隐喻的机动部队”(a mobile army of metaphors)。

自我的偶然性

柏拉图给了我们两个世界的隐喻:一个是时间、现象和变化的世界;另一个是永恒、不变的真理的世界。我们的生命包含这样一个企图:逃避肉体的蛊惑和一个特定时空中那些占支配性的意见,以进入到理性和沉思的真实世界。凭借这种用语,柏拉图创造了一种语言,它被设计出来描述人性的本质,暗示对我们人的处境只有一个真实的描述。当我们面对我们生活中偶发的事件时,我们要用我们的理性的力量来控制我们的情欲,从而达到道德和理智的美德。神学家提供的基本上是相同的隐喻,敦促人们努力走向我们“真正的本性”(true nature)。与之相似,康德描述了我们的日常经验以及它们对我们选择的部分影响与我们内在的道德意识(它向我们揭示了人类永恒和普遍的道德法则)之间的区别。我们所遇到的有关两个世界的这些说法把真实的世界表现为与我们必须设法逃避的欺骗的世界是相互对照的。

罗蒂相信柏拉图、神学家和康德将“自我”的标签和描述强加

给了我们的意识，仿佛这些都是绝对真的描述。但毕竟存在着可选择的定义自我的方式。例如，如果尼采说，“上帝死了”，他含有这样的意思：现实只不过是事件之河和机遇之流，不存在任何普遍的道德法则，也不存在一个“真正的自我”。这种怀疑主义留下了如何为人生提供意义的问题。尼采说，对于每一个人而言，除了通过写他自己的语言和描述他自己的目标来赋予他自己的生活以意义外，没有别的选择。这一点罗蒂表示同意。在一个真正的意义上，我们每一个人必须被卷入改造我们“自己”的活动中去，不是通过追求真理，而是通过克服旧我，并选择和致力于创造一个新我。用罗蒂的话来说，“我们通过讲述我们自己的故事来创造我们自己”。

当柏拉图谈到自我的三个方面（包括肉体、情感和情欲、最高的心灵）时，他企图以某种特别具体的方式来描述人性。他假定，我们的心灵能清晰地反映真理并能克服日常生活中的偶然东西。但罗蒂却发现，展示一个相当不同的对意识的描述不需要假定一个永恒真理的领域。相反，他在弗洛伊德的著作中找到了一个对自我的三重描述，这种描述只将自我看成是偶然事件的产物。罪恶感不是通过道德法则的先天的认识来解释，相反，正如弗洛伊德所说，“力比多[①]的一种返回的退化发生时，超我就变得特别严厉和无情，而自我服从于超我，它以意识，同情和涤罪的形式，产生着有力的反作用。”的确，两个世界的隐喻太强大了，以至于很难克服，但弗洛伊德回答道：

> 如果一个人认为，变化不配决定我们的命运，那么他不过是回到一个列奥纳多自己要克服的虚假的世界观。当时他写

---

① libido，弗洛伊德的术语，意即“本我”。——译者注



道，太阳不动……我们都太容易相信了，以至于忘记了实际上应付我们生活的一切都是机会，从我们最初的精子和卵子相遇开始……，我们每一个人只符合无数的试验中的一个，在这些试验中自然的[无数的原因]开辟它们的经验的道路。

共同体的偶然性

人类如何能生活在一起，或人类如何能实现团结和共同体？这里柏拉图再次得出一个结论："基本的人性"和共同体的社会的及政治的安排之间存在着紧切的联系。柏拉图认为社会的三个等级是人的灵魂或自我的三个部分的必然延伸，工匠体现的是人的肉体的因素，保卫者反映的是灵魂的激情，而统治者是心灵即理智的化身。柏拉图还认为，如果要实现共同体的整个和谐，那么个体的这三个部分首先必须达到和谐，自我的所有因素必须服从和受制于最高的能力，即理智。与之类似，社会的各个等级必须服从统治者，这个总体的安排是由人性的结构所决定的。

罗蒂不同意这种看法：我们的公共生活必须建立在人性先已存在的事实的基础上。神学家也提出了他们对柏拉图关于政治权威的起源和合理性的理解，尤其是国王的神圣权利，而卡尔·马克思从他的历史描述中，从人同自然的物质秩序的关系中，得出了一个无阶级的社会理论。这些各式各样的描述善的社会的词汇和语言相对每一个作者的特殊视角来讲都是可能的，每一种说明集中在一个不同的"最高的实在"的概念以及一个不同的基本的人性的观点上。所以，罗蒂说，不奇怪，不可能有单一的为某种真正的人性的描述所要求的那种共同体的概念。

至于罗蒂自己则主张，既然不存在绝对的关于人性的可能的说明，那么也就不存在从这一方向上去追求某种社会道德的基础。

语言的可能性和自我的可能性意思是，不存在任何可靠的客观的导致公正类型的共同体的知识，不存在任何能保证正义的社会——不论是“理性，对上帝的爱，还是对真理的爱”——的认识理论。相反，罗蒂同意杜威的洞见，正如约翰·罗尔斯在他的关于杜威的演讲中所反思的：

> 对一个正义概念的合理性的证明不在于它对于一个先行的并给予我们的秩序是真的，而在于它与我们自己更深的自我理解、渴望和自我实现的一致，在既定的植根于我们公共生活中的历史和传统内，这就是对我们最合理的理论。

建立共同体的核心价值观是自由和平等的价值观，它是自由民主的理想。罗蒂说，在这一点上问“你怎么知道自由是社会组织的主要目标?”无异于问“你怎么知道琼斯配得上你的友谊?”对自由和平等的爱好和对消除痛苦的渴望并不是被理性所发现的，而是为机会所发现。这些价值观念并不总是显而易见的，也不总是被选择的，它们并不总是选项。例如，它们对于埃及人来说就不能从理性上得到捍卫，以反对那些拒绝它们的人。将一个自由的社会牢牢地凝聚在一起出自于意见的一致。罗蒂说，在这种意见一致中，每个人都有机会最大限度地发挥他们的能力进行自我创造。从他的实用主义的观点出发，罗蒂说，最要紧的是普遍地相信“我们所谓‘善’或‘真’的东西[是]自由讨论的结果”，因为如果我们关心政治自由，那么“真理和善良就会关心它们自己”。

重建美德理论

在19世纪至20世纪的许多时间里，道德哲学家们的争论一直在两大阵营之间进行，一边是经验主义者，他们相信，德性只是

视我们的行为的结果而定，如果一个行动产生了一个较大的幸福或利益，那么它就是道德上的善；如果它产生了一个较大的不幸或不利，那么它就是道德上的恶。这一阵营的代表是功利主义者杰里米·边沁（Jeremy Bentham），他认为，我们可以非常机械地推算出由于我们的行为而产生的幸福和不幸福的多少。争论的另一边，理性主义者则相信，人在本性上内在地就含有道德的直觉知识，类似其它理性的概念，如因果律。根据这种观点，如果我们能理智地断定我们的行为与我们的道德直觉知识的一致，那么这种行为就是道德上的善，如果不一致，那它就是道德上的恶。伊曼努尔·康德为这一阵营的代表。道德的经验主义者认为，我们恰恰没有任何道德的直觉知识，而理性主义者的道路是希望发现一个普遍不变的道德标准。另一方面，道德的理性主义者指责经验论的道路忽视了我们真正的理智的本性，并将道德降低为社会群体的随心所欲。每一方的捍卫者不断地修正和加强他们的理论，以回应对方的攻击。然而最近几十年来，有几位哲学家已经论证了这两个阵营的整个争论是误导。根据这个观点，道德哲学在18世纪，当它将伦理学的核心观念，即美德，尤其是为亚里士多德所发展的美德观念撇在一边时，它就误入了歧途。按照亚里士多德的理解，美德是对我们动物性的欲望加以控制的习惯，当我们培养这些美德的习惯时，我们的行动反映了我们作为理性的和社会的动物的自然目的。最近第一个捍卫美德理论的人是英国哲学家伊丽莎白. 安斯康贝（Elizabeth Anscombe，1919—2001）。

伊丽莎白·安斯康贝

安斯康贝是路德维希·维特根斯坦的学生，受她老师的心灵哲学观点的启发，她也对这一领域做出了贡献。她的美德理论的

概念出自她的论文“现代道德哲学”（1959年），在这里，安斯康贝注意到在我们的道德词汇中，我们通常使用几个含有伦理学意义的词，譬如你应当、必须或有义务去做某些事情。这些术语表达了一种道德律令或命令。例如，如果我说，“你不应当偷东西”，那么我的意思是偷东西是违反某种普遍的道德法则的，因而在道德上是有罪的并且要为偷东西受到惩罚。这种道德命令来自于何处？她认为，中世纪哲学家说明了它：预先就有这个神的法则。中世纪哲学家相信上帝是恰当行为背后的最高权威，有些行为，如偷东西，是有罪的，而上帝要求我们避免这些行为。最终，对中世纪哲学家来说，一切道德都包含着对上帝的法则或命令的服从。在近代，像休谟和康德这样的哲学家提出了道德根源的世俗说明，尤其是休谟被指控为提出了一种与神的权威无关，而是以人的情感和其它心理特征为基础的道德理论。不过问题在于休谟和其他人保留了中世纪的应当和道德律的观念，而同时放弃了上帝作为道德的立法者的观念。最简单地说，“法则”的观念要求一个立法者，而一旦我们放弃作为道德立法者的观念的上帝，继续谈论道德义务便没有任何意义。然而——并且这是安斯康贝最关心的——从休谟到现代的哲学家毕竟不断地讨论应当和道德律的观念，安斯康贝写道，“这就好比刑法和法院被废止和遗忘了，而‘罪犯’的观念还保留着。”一些哲学家提出了带有疑问的道德义务基础的解释，而其他哲学家则承认应当的概念没有任何真实的内容。虽然如此，应当和道德律的概念仍是当代伦理学理论的核心。事实上，这样的道德命令已扎根于当代的道德理论中，以至于没有它们，这些道德理论就会瓦解。

这里有一个比只是在学院派哲学家中对应当或道德律的争论和出现在当代道德理论中无根据的命令更大的风险。在安斯康贝

看来，休谟之后，有些道德理论给现实生活中的一种危险的道德推理提供了依据，其中有这样一种理论叫结果主义（consequentialism）——一种修订了的功利主义。安斯康贝将这种功利主义同19 世纪英国道德哲学家亨利·西基威克（Henry Sidgwick）联系起来。根据这一理论，正确的行动是那些能带来我们预见到的最好的结果的行动。对于安斯康贝来说，这一理论的问题是它未能区分两种完全不同类型的结果，第一，存在着包含内在的善的结果，如诚实和不杀生；第二，存在着间接的结果，在这里面，我们可以说，目的确定手段的合理性——如偷一块面包去喂养一个挨饿的家庭。根据安斯康贝，真正的道德应当专注于内在的善，而不是针对第二种和更间接性的结果而试图去抵消这些善。在另一篇论文中，她举了一个生动的例子，说明人们有时会混淆这两种结果而酿成灾难性的后果。根据安斯康贝，第二次世界大战快要结束时，哈里·杜鲁门总统决定在日本城市广岛和长崎投放原子弹时便使用了结果主义的推理。杜鲁门将杀死十几万无辜的日本平民置于权衡的一个方面；安斯康贝主张，避免这样的屠杀是要做的一件基本的善事。而在权衡的另一方面，杜鲁门认为，原子弹能迅速地结束战争，因而作为一个对目的有用的手段是合适的。他相信后一个推论更重要，于是决定投放原子弹——在安斯康贝看来，这是一个杀人的决定。因此，结果主义不仅有缺陷，而且当它运用于这样的决定时，甚至是很危险的。结果主义误导的力量依赖于根深蒂固的道德命令的错误观念，它用诸如应当和道德律之类的概念表达出来。

那么什么是解决这个围绕着道德命令的问题的途径呢？安斯康贝自己是一个世俗的道德理论家，她并不主张复活中世纪基督教关于神的律法的概念，也就是说，她并不建议重申上帝是道德的

立法者。相反,她建议我们完全拒绝谈论道德法则和义务,并从亚里士多德那得到启发。亚里士多德不讲神圣的立法者或道德的命令,相反,他描述美德——一种针对我们的动物性欲望而控制我们行为的习惯。人是恶的,不是因为他们违反了道德律,而是因为没能要求美德,相反,他们发展了恶行,如胆小、撒谎、不贞或非正义。如果我们采取亚里士多德的方式,我们将不仅将要放弃"应当"和"道德法则"的观念,而且还将放弃自休谟以来的哲学家们一直依赖的道德心理学的观念,如"行动"、"意图"、"愉快"和"需要",这等于将整个道德哲学"弃置一边",直到我们有了道德心理学更精确的观念,这种观念与亚里士多德的美德观念一致。这篇论文发表几十年来,有几位哲学家深受安斯康贝挑战的影响,而反对结果主义和其它传统的包括道德命令的道德义务概念。这些新美德的理论家们为了用更现代的有关人性的论述补充亚里士多德的思想,还探讨了美德的心理学的基础。

奈尔·诺丁斯(Nel Noddings)

美德理论最近的捍卫者是奈尔·诺丁斯,她在她的论文"从妇女立场上看的伦理学"(1990 年)中,将美德视为一种和特殊的女性的道德概念相联系的方式。诺丁斯和其他女性主义者认为,我们思想传统的许多部分不仅是由男人形成的,而且反映了一个男性看待世界的方式。在围绕着男女思维之间可能的差别方面存在着争论,虽然男性的方式趋于强调服从规则,制定严格的法度,寻求细微的逻辑区分,根据这种区分,我们能将人和物分门别类。女性的思维方式相反,强调养育和关心他人的能力。比较一下男性占支配地位的职业——如工程和数学——和女性占支配地位的职业——如社会工作和教育,我们就能看到这一区分。哲学的许

多方面为男性的思维方式所左右，或以某些方式，受到它的影响，诺丁斯认为，伦理学就是一个例证，如康德认为，道德建立在无情的理性义务的基础上，甚至连"出于爱的行为也不配称作道德的行动"。尼采的道德楷模是勇士，他将传统的价值观念扔在一边，并铸造新的价值观念。尼采的理论是"公开和自豪地男性化的，它的许多内容直接建立在对妇女的蔑视的基础上，而且所有这些理论都与女性有关。"这些道德哲学家当中有些人甚至散布男性至上主义的论调，贬低妇女的智能和轻视女性对情感的投入。

根据诺丁斯，解决由偏向男性的伦理学理论所引起的问题的途径是用偏向女性的伦理学理论来代替它们。为什么不建立中性的伦理学呢？毕竟道德理论的目标是普遍性，即能应用到所有的人，仅仅关注一个性别只会削弱它。然而，对诺丁斯来说，"建立一个摆脱性别观点的伦理学在一个彻底性别化了的社会里是不可的"，最低限度，偏向女性的理论需要被设想为与男性理论的平衡，而且在将来的某一天，我们要用中性的方式超越这两个极端。一种批评可能仍会认为，传统的活动和妇女的态度与伦理学无关，不能作为一个发展任何有意义的道德理论的基础。通常强加在妇女身上的重负是养育孩子、做饭、洗衣、持家，所有这些都带有侍候人的性质。当妇女牺牲从事更有意义和更富挑战性的生命活动来干这些事时，甚至带有被利用的性质。男人不仅回避做这些事，而且将它们与柔弱联系起来，许多当代女性也抨击它们是压迫。虽然如此，诺丁斯相信，甚至在这些传统的妇女活动中，我们也能发现女性伦理学的一个基础，处于所有这些活动的基础的主题乃是关心（care）或养育（nurture）他人的能力，即使现代妇女完全放弃这些任务，这些活动的最难承受的性质仍反映了关心他人的倾向。

诺丁斯相信，对关心的伦理学的强调刚好适合于美德理论。

这种关心的态度本身就是一个我们培养起来的习惯,类似其它美德,如勇敢和节制。而且美德理论和关心的态度都抵制传统道德理论的苛刻的规则。对美德的和关心的行动具有自发性,这种行动包含着对特定情景的特定反映。不过,这并不意味着我们应当简单地原封不动地采纳亚里士多德的美德理论,亚里士多德的论述是建立在一个社会的精英和男性支配的概念基础上的,在这种社会中,妇女和奴隶的生活方式得不到任何关心:

> 亚里士多德对美德理论的证明几乎完全依赖阶级差别的建立和适合于各阶级的活动,妇女和奴隶的美德不同于受过教育的公民,他根本不想证明一个阶级的美德可以在其它阶级中通过扩大特权的范围或分担共同的任务而得到培养。如果他有这样的企图,那么它肯定只朝一个方向发展,一个人会试图去将最高阶级的美德灌输到较低的阶级中去,而决不会相反,如试图在男性中去发展女性的美德。

因此,我们必须通过增加反映受压抑的群体,尤其是妇女的生活方式的内容来扩大亚里士多德的美德的范围。

女性主义者可能仍会追问妇女是否应当大胆地证明她们自己与关心的态度一致,正如过去养育孩子的妇女受剥削,可能今天关心他人的妇女仍易使她们遭受同样的压迫,她们发现她们自己"为了关爱她们的孩子得依赖男人或福利,而且有时遭受虐待。"诺丁斯同意,如果只是妇女采取关心的伦理学,的确,对她们的压迫将会继续下去。然而如果关心的态度也逐渐灌输到男人中又会怎样呢?这会迫使我们认识到,一切人,不管性别如何,都是相互依赖的。通过正确的道德教育,我们能将关心的美德灌输到人民中间去,这种关心包含恰当的限度并阻止人们为达个人的目的去利用养育者。



大陆哲学

到了 20 世纪中期，在分析传统的英美哲学家和现象学、存在主义传统的大陆哲学家之间存在着分裂。这两派的差别体现在方法论上：分析哲学家强调逻辑和语言，而大陆哲学家强调从本体论上关注人的本性和行动。他们都从各自主要的代表——分析哲学家从休谟、罗素和维特根斯坦那里，大陆哲学家从尼采、胡塞尔、海德格尔和萨特那里——吸取灵感。最近几十年来，这两大派之间的隔阂已经缩小，在欧洲的大学中也教分析哲学，而大陆哲学已进入到英美教育系统，尤其是在英语系和文学系。近期大陆哲学和几种"主义"联系在一起，这几种主义彼此相互交织，它们是结构主义、后结构主义、解构主义和后现代主义，下面我们将逐一介绍。

结构主义

结构主义始于 19 世纪头十年的早期，它最初是作为一种解释语言性质的理论出现的。其最大的代表，瑞士语言学家费迪南德·德·索绪尔（1857—1913）为 19 世纪标准的语言理论所困惑，这些理论假定在各种不同的语言中能找到某种共同性。尽管这个思路很诱人，但索绪尔相信它从根本上讲是错误的。他论证了每一种语言都是一个封闭的系统——一个指向它自己的实体——与其它语言没有任何意义上的联系，甚至同语词可能涉及到的物理对象也没有任何联系。一个既定的语言，如英语，是由任意的词汇系统所构成的，它的意义只是建立在使用的约定俗成的结构或形式的基础上。单个的词好比一个织物的线，它的功能只不过是由周围的线的编织所决定的；就它自身来说，这根线没有任

何功能。例如,一个刚刚学习词汇如何发音的初生的婴儿可能在饥饿时说“muck”;就这个词本身来讲,它不含任何意义,而且肯定不是一个成人用它所表达的意思。虽然,机敏的父母会理解这个婴儿的语言能力和行为的更大背景,并意识到他的意思是“milk”(牛奶)。总之,语言是一个任意的社会制度,而一种语言中的所有成分的意义皆来自于那个社会结构的更大系统。

索绪尔认识到,他的理论具有超越语言的内涵,而且实际上,可以应用到其它社会习俗的系统中。沿着他所开辟的方向,有几位学者将结构主义所讨论的内容推广到人类学、心理学、思想史和政治理论的领域。这一运动统一的主题是,任何文化的对象或概念是从其周围的文化结构中获得它的意义的。法国人类学家格劳德·列维-斯特劳斯(1908年生)进一步论证了周围的文化环境典型地包含对立的两极,如男人/女人,奇数/偶数,光明/黑暗。这些对立的两极赋予系统一个稳定的逻辑结构。例如,印度种姓制度含有一个社会等级的层次,它以纯粹与不纯粹的对立面为基础:较高的等级是纯粹的,而较低的等级是不纯粹的。因此,结构主义运动的两个关键的因素是(1)一个事物的意义是由它周围的文化结构界定的;(2)这个系统有一个一致的结构,它在对立的两极中得到反映。例如,假使我要理解结婚戒指的意义,那么如果我孤立地研究我的戒指,与我的文化中别的事物相脱离,那将是没有用的。相反,我应当努力去理解各式各样结婚戒指的内部结构,如它们是浮华的还是朴实的(对立面),这些特点在我们文化中所传达的意义,我还应当努力去理解戒指在一个更大的文化结构系统中如何起作用,如将结婚戒指送给他人的象征,以及如何戴结婚戒指,它可能不同于戴一个中学生的戒指。

虽然结构主义最初并不是作为哲学本身发展的,但它的哲学

意义很快显而易见，并且迅速地表现出与萨特的存在主义的对立。萨特相信，个体的人通过自由的选择创造他们自己的本性，人并不预先被他们的社会环境所决定。而列维－斯特劳斯和其他结构主义者否定对个人的强调和存在主义所包含的主观主义。正如结婚戒指的意义是由更大的社会结构来界定的，人也是如此，我们不能将自己视为脱离我们社会环境的自由独立的行动者，我们必须将他人作为理解我们自己的基础。到了20世纪60年代，结构主义使存在主义黯然失色，成了法国最流行的哲学。

后结构主义

后结构主义——出现于20世纪70年代——既是对结构主义的扩展，又是对结构主义的否定。与结构主义类似，后结构主义已向几个领域扩展，最有名的领域是文学批评。例如，设想一下结构主义者在解释一部小说（如《飘》）时会说些什么。我们可能会饶有兴趣地将该书视为某种对美国内战的历史讨论。然而结构主义者也许会论证这本书的一些特殊段落的意义主要依赖于这本书自身的结构，它是一个封闭的系统。而且，该书的结构包含对立的两极：战争/和平、贫/富、爱/恨。后结构主义走得更远，首先，如果《飘》真是一个封闭的系统，那么我必须排除这部小说以外的任何事实或考虑，如我可能在一部论美国内战的历史书中所找到的东西。我甚至必须将作者的意图撇在一边（这也在小说之外），如我可能在作者的传记中找到的东西。这本书无论具有什么意义都取决于我这个读者进入到这个封闭的系统中对它的思考。既然每一个读者对这本书都可能有一个不同的解释，那么，它就没有任何固定的意义。其次，后结构主义也会论证：如果我们仔细寻找《飘》里面对立的两极，我们就会发现这样做过于简单化了，例如，虽然

该书包含爱与恨的因素,但我们还看到冷淡:"坦白地讲,我并不责怪",正像克拉克·盖博①在电影中表达的那样。与之类似,我们并不简单地看待贫富,还看到中等收入。结构主义者相信成对的两极给封闭的系统提供了逻辑的一致性,但是一旦我们否定这种成对的两极的观念——正如后结构主义者所提醒的——那么我们就会离开这本书的任何内在的逻辑结构,因此,每一个读者都会与这本书进行游戏,将自己的意义赋予它。

在哲学中,后结构主义主要和法国哲学家雅克·德里达(1930年生)有关。与其他后结构主义者主要集中于文学批评不同,德里达专注于哲学文本。他认为,在整个西方思想史上,哲学家们围绕着一些关键性的对立的概念(如现象/实在、意见/知识、精神/物质、真理/谬误)建立起自己的理论。从表面上看,这些对立的概念会支持结构主义的理论:哲学系统有一个一致性的结构,这种结构在成对的两级概念中得到反映。然而正如我们应当在小说中反对对立的两级概念一样,德里达相信这些哲学概念是值得怀疑的。通过一种他所谓的解构主义的技术,他试图表明,哲学中的所有这些两级性的概念实际上都是自相反驳的。例如,胡塞尔强调在对我们意识在场(present)东西(现象)和对我们意识缺席(absent)东西之间做出区分(无论世界是否存在),但是当胡塞尔自己探讨什么实际上对我们的意识在场时,他发现"在场"主要包括对过去已发生的记忆和对未来将要发生的预期。现在的问题是既非过去,也非未来对我们的意识真正在场,所以,胡塞尔最初对在场和缺席的区分消解了:实际上,这两个概念交织在一起。德里

① 盖博(Gable,Clark,1901—1960),美国电影演员,扮演《飘》中的白瑞德。——译者注

达相信，我们能类似地解构哲学中所有标准的成对的两极性概念。以现象/实在二分为例，当我试图描述实在时，我的描述似乎是只是建立在现象（如什么对我的感官显现）的基础上。与之相似，对物质/精神二分来说，当我试图谈到精神——我自己的精神或一种神秘的存在时——我的描述全都建立在某种物质实在的基础上。由于这样的哲学系统的内在逻辑是有缺陷的，所以没有任何这样的系统提供了一个精确的有关世界的描述。

根据德里达，作为哲学话语基础的更为核心的一种二分是说话与书写的二分。法国哲学家让·雅克·卢梭（1712—1778）最清楚地做出了这一区分，卢梭指出，说话是我们交流感情的自然形式，它本身传达真实和确定的东西。与之相对，书写被贬低为说话的复制，因为书写不能直接传达我们的感情，它要依赖于一系列习俗的约定，而这种习俗的约定基本上歪曲了真理，并且是幻相之源。然而德里达认为，说话和书写含有语言的基本因素，如符号的习惯用法和语法的严格规则。实际上，与说话相比，我们可以证明书写是语言更好的传达手段，因为建立起来的习惯对语言非常重要，而根据卢梭的推理，书写比说话更依赖习惯。

后现代主义

后现代主义及其特殊的解构技术对传统哲学体系的成功表示怀疑。后结构主义者也怀疑能发现超越我们作为个体的观察者强加于事物的东西之上的那个世界的任何意义。看来寻求事物统一意义的整个历史事业是注定有缺陷的。在西方文明中，这个问题在文艺复兴和启蒙时期——16 至 18 世纪——就发生了，这一时期科学家和哲学家展示了一种新的和现代的看待世界的方式。科学家们希望发现一种系统的事物规律，这种规律支配着我们周围

的自然界。作为对这一科学计划的补充，哲学家们描述了人类思想的机械论，进而解释人类和人类文化如何适应这部更大的自然机器。人文主义、理性主义、经验主义和唯心主义的哲学理论都反映了这样一个基本的假设：世界是一，只有一个单一的说明系统，它支配着一切事物，我们所形成的信仰和价值观念就是以这个统一的系统为基础的，这个关于事物的现代观念通过 19 世纪和 20 世纪一直传到现在。一个统一的世界体系的现代观念是一个美妙的童话，但却只是一个童话而已，我们需要超越对事物的这个现代观念而进入到一个后现代的思想框架中。

后现代主义并不是一个单一的哲学理论；如果是这样，那它就会自己战胜自己。相反，它是一场庇护的运动，庇护各种对事物的现代概念的批判。后结构主义可能是这些批判中最突出的一种，而且由于这个原因，“后现代的”（postmodern）这个术语常常可以和“后结构的”（post－structural）交替使用。然而最近的许多哲学以现代主义为攻击的靶子，也被算作后现代的。罗蒂否定权威的存在着事物的“本质”的观念，如人的本性；安斯康贝挑战现代道德理论背后的“立法者”（lawgiver）的假设；女性主义哲学家反对大量的将阳性的框架施加到事物身上的男性化的方式。我们甚至发现早期后现代主义态度的暗示，如尼采对传统的大众价值结构的否定，甚至美国实用主义者（如杜威）对权威的哲学问题的固定的解决方式的否定，并认为根本不存在关于世界的“给定”（givenness）的东西。大量的后现代主义的讨论扩展到哲学训练以外，这种训练只是一种现代文化的宣言。文学、音乐、艺术、戏剧、电影和建筑的统一的秩序、对称与和谐的现代主义的态度也在动摇。因此，后现代主义的作家、音乐家和艺术家正试图打破他们各自的传统模式。

关键词汇表

美学(Aesthetics):哲学的分支,是对诸如美或作为判断艺术作品的标准的美的概念的分析。

不可知论者(Agnostic):指这样一种人,他既不相信上帝存在,也不相信上帝不存在,因为无论哪一方面都得不到确实的根据。

分析陈述(Analytic statement):一个分析陈述必然是真的,因为谓词已包含在主词中。例如:"所有的狗都是动物",在这句话中,狗这个词已包含在"动物"这个概念之中。

后天(A posteriori):从字面上讲,指后于经验;后天知识是来自于经验的知识,它与"先天"知识相对(详后)。

现象(Appearance):某物如何将自身显现于我们的感官,与它真正的实在相对,例如,桨在水中显得是弯的,但它实际上并不是弯的。

先天(A priori): 从字面上讲,指在经验之前;先天的知识是在经验之前或独立于经验的知识,例如,根据某些哲学家,我们知

道,“每一事件都有一个原因”,即使我们并没有经验每一个事件。

人工智能(Artificial intelligence):当代的一种理论,它试图在计算机中摹拟人的心灵的认识活动的状态。

权威(Authority):我们的神学知识的来源,尤指那些坚持超越于人的理性所能达到的神秘信仰的哲学家和神学家。

自律(Autonomy):从字面上讲,意思是自己立法;独立于外部的权威。在康德那里指意志为自己的行为立法或确立行为规则的自由,与他律(heteronomy)(服从于一个人之外的规则)相对。

生成(Becoming):在黑格尔思想中,生成的世界是指我们日常经验、人与事物存在和消灭的世界。

行为主义,逻辑的(Behaviorism, logical):当代身心问题的理论,与吉尔伯特·赖尔将心灵的事件还原到感觉的输入与行为的输出有关。

存在(Being):形而上学的一个一般的术语,指最高的实在或存在。对柏拉图来说,也就是永恒的形式的领域。

绝对命令(Categorical imperative):在康德的道德理论中,绝对命令是无条件的道德法则,它被理解为任何理性存在物的责任。绝对命令与假言命令(hypothetical imperative)相对,后者承认例外。

范畴(Categories):亚里士多德和康德的用语,指人的心灵带给认识的概念,如原因与结果,空间与时间。

因果关系(Causality):原因和结果之间的关系,在这一关系中,一个事件必然跟随另一个事件之后发生。

原因(Cause):某物对另一物具有产生一种变化、运动或作用的力量;这种变化(效果)能根据原因的活动来加以解释。

变化(Change):任何事物的变更、某物的部分的重新安排、以前不存在的某物的存在、某物的衰退和消亡。

中国房间的论证(Chinese Room Argument):由约翰·瑟尔(John Searle)提出,旨在反驳强式人工智能的鼓吹者要求被恰当编程的机器具有能认知的心灵状态。

所思(Cogitatum):指思想的内容;所以,思想(cogito)也就是思想某物(cogitatum)。

我思(Cogito):来自于拉丁语,字面的意义是"我思想"(I think),笛卡尔用它来描述作为一个思想者的自我。

认识(Cognition):在最广泛的意义上,指认识,或认知的活动。

认识的意义(Cognitive meaning):逻辑实证主义者和分析哲学家的用语,涉及陈述的真要么是由定义所决定的,要么是由经验实证所决定的(参见"实证原则",Verification principle)。

偶然性(Contingent):一个事件并不必然发生,即,它可以存在,也可以不存在,这取决于其它可以存在也可以不存在的事件。

宇宙论证明(Cosmological argument):一种关于上帝存在的证明,它建立在这样一种观点的基础上,即:整个世界的存在一定有一个最初的原因。

解构(Deconstruction):与德里达有关的后结构主义的理论,它试图表明在哲学体系中所有对立的两极概念实际上是自相反驳的。

演绎(Deduction): 指一个推理的过程,通过它,心灵将一个命题的真和另一个命题的真联系起来,其方式是推出第二个命题的真包含在第一个命题中,并来自于第一个命题(参见"归纳",induction)。

决定论(Determinism):指这样一种理论,它主张每个事实,甚至整

个世界是由先前的事实或事件决定或引起的；人的行为和历史事件严格遵循因果律或必然性的关系，所以，根据这种观点，人并不具有自由意志或产生独立或真正选择的能力。

辩证法（Dialectic）：指在对话（苏格拉底）或对立面的斗争（黑格尔）和物质力量的冲突（马克思）中产生运动变化，或建立在对对立命题分析基础上的推理过程。苏格拉底使用循循善诱的辩证方法，在意见和知识之间做出区分。黑格尔和马克思发展了历史的辩证法的概念，对黑格尔来说，对立的理念是关键，而对马克思来说，历史是作为物质力量的冲突来加以解释的。

酒神（Dionysian）：尼采的哲学概念，指生命的力量。对尼采而言，真正的文化是酒神和日神因素的统一，后者是对形式和美的爱。

独断论（Dogmatism）：做出肯定的断言而不经过推理的或经验的论证。

二元论（Dualism）：一种持下述观点的理论：存在两种独立的、不可通约的实体，如心与身、观念的精神世界和可见的物质世界，善与恶的力量。二元论与一元论和多元论相对。

经验论（Empiricism）：这种理论认为，经验是一切认识的源泉，因此，它否定人具有先天的知识，也否定人只是通过理性活动来推出知识。

认识论（Epistemology）：哲学的分支，它研究认识的本性、起源、范围和有效性。

本质（Essence）：使一个事物成为它的独特的存在的主要特征、属性或必然的功能。

伦理学（Ethics）：（1）人的行为的一套规则；（2）对价值、善与恶、正

确与错误、可欲求和不可欲求的判断的研究;(3)责任或义务,或我们为什么"应当"以某种方式去行动的理论。

存在主义(Existentialism):20世纪的一种哲学运动,它的主要代表是萨特和梅洛-庞蒂。对于萨特来说,存在主义的中心论题是存在先于本质,即人在他们做出特殊的决定和选择他们的工作,进而定义他们自己之前,没有既定的同一性。

广延(Extension):在笛卡尔那里,指自然物在时空方面所具有的性质。

有限(Finitude):具有一定的限度。

相,相论(Form, theory of):柏拉图的观点,指最高的实在存在于精神的领域中,它包含事物的原型,如三角形、人性,或正义等。

自由意志(Free will):这种理论主张,在某些情况下,意志独立于先前的生理的或心理的原因做出决定或选择。

功能主义(Functionalism):当代一种身心问题的理论,它主张,心灵的事件依赖心灵过程的网络、通道和相互联系,但并不依赖于构成它的任何特殊的物质的东西,如神经元(neurons)。功能主义主张揭示这样一种可能性:心灵事件可以在非生物的系统中(如硅片上)发生。

格式塔(完形)理论(Gestalt theory):20世纪的一种心理学理论,主张我们的知觉经验是一个充满着由形式、结构、感觉、意义和价值等特性一起构成的区域。

畜群精神(Herd-mentality):尼采哲学的一个观点:人们常常被降低到庸人的普通水准。

唯心主义(Idealism):指这样一种观点:精神是世界最高的实在。唯心主义与将整个实在看成是由物质组成的唯物主义相对。

同一论(Identity theory):当代身心问题的一种理论,与之有关的人

物是大卫·阿姆斯特朗(David Armstrong)和J.J.C.斯马特(J.J.C.Smart),他们主张将心灵的活动还原为大脑的活动。

幻想(Illusion):一个错误的印象,如一个视觉的幻想,或对弗洛伊德来说,指从一个深层的希望中产生出来的虚假的相信。

印象(Impression):休谟的术语,由感觉和心灵的反映所构成。

非决定论(Indeterminism):这种理论认为,在有些情况下,意志不依赖先前的生理的或心理的原因做出决定或选择。

归纳(Induction):从对一些特殊事实的观察到对所有相关事实的概括(或引出结论)的进行过程(参见"演绎",deduction)。

先天观念(Innate ideas):天生就有的观念,我们不需要从经验中证明便知道它。

工具的(Instrumental):一个事物,属性或活动,当它只是实现别的事物的手段时,就是工具的,与"内在的"(intrinsic)相对,后者描述为自己而存在的事物、属性或行动。

工具主义(Instrumentalism):杜威的理论,指就思想产生实践的结果来说,是工具的。

内在的(Intrinsic):如果一事物、属性或行动为它自己存在,则是内在的,它与"工具的"(Instrumental)相对,后者将一事物、属性或行动作为达到某种目的的手段来描述。

直觉(Intuition):对自我、外部世界、价值或形而上学的真理的直接或即刻的认识,不需要界定观念、论证结论或建立推论。

逻辑实证主义(Logical positivism):20世纪分析哲学传统中的一场运动,它建立在证实(verification)原则的基础上。

唯物主义(Materialism):这种理论认为物质构成世界存在的基础,所以用物质和物质力量的结合来说明现实的一切方面,包括思想的本性、历史和经验事件的过程,以及建立在身体感官愉

悦和物质充裕基础上的价值标准;它反对将精神或心灵和理性的目的置于首位的观念。

形而上学(Metaphysics):哲学的分支,涉及实在的最高本性的问题。与科学不同,科学专注于自然的各个方面,而形而上学超越特殊的事物去追问更加一般的问题,如:自然的背后是什么,事物如何存在,事物的存在意味着什么,是否有不服从于变化、进而是认识的确定性之基础的存在。

一元论(Monism):这种观点认为,世界只有一个实体;唯心主义和唯物主义都是一元论。一元论与二元论和多元论相对。

虚无主义(Nihilism):这种观点认为不存在任何价值观念。根据尼采,"上帝之死"所带来的是否定绝对的价值观念和客观、普遍的道德法则。

本体界(Noumenal world):与现象界相对的真实世界。根据康德,本体界是不可知的。

本体论的证明(Ontological argument):一个来自安瑟伦(Anselm)的关于上帝存在的证明:上帝被定义为最大可能的存在,它必然存在。

本体论(Ontology):关于存在的研究,它来自于古希腊语"ontos",意思是"存在"(being),而"logos"的意思是"科学"(science),这一研究与形而上学的领域有关。

分有(Participation):柏拉图理论中的一个核心观念,指现实世界的事物是对形式领域中的理念原型的摹仿。

感知(Perception):感觉媒介,通过它,我们能获得关于世界的知识。

现象界(Phenomenal world):在康德理论中,现象界与超越我们认识的本体界相对。

现象学(Phenomenology):20 世纪由胡塞尔开创的一场哲学运动,在说明认识的方面主张,我们不应超越来自于显现的意识所提供的材料。

多元论(Pluralism):这种观点主张,构成世界的实体不止一种或两种,这一理论与一元论和二元论相对。

实证主义(Positivism):19 世纪由孔德所开创的一场哲学运动,它主张我们应当反对任何脱离直接观察的研究。

后现代主义(Postmodernism):当代大陆哲学的理论,它反对文艺复兴和启蒙运动以来的这样一种假定:世界能以一种统一的体系来加以解释。

后结构主义(Post - structuralism):激进的结构主义立场的延伸,它主张小说和哲学的文本是完全封闭的系统,而它们的意义来自于个体的读者赋予文本的东西。

公设(Postulate):在康德的理论中,一个不能证明的实践的或道德的原则,如上帝的存在,自由意志,或不朽,这些只能信仰,为的是使我们的道德责任成为可能。

实用主义(Pragmatism):20 世纪的一场哲学运动,与皮尔士、詹姆斯和杜威的名字联系在一起,它主张与日常生活不同的哲学理论没有什么价值。

第一推动者(Prime mover):亚里士多德思想的一个观点,认为存在着一切事物的第一因,它自己并不要求一个原因。

理性主义(Rationalism):这种哲学观点强调人的理性能力对世界基本真理的把握,不需要借助于感觉印象。

相对主义(Relativism):这种观点认为根本不存在绝对的认识,真理对于每一个体、社会群体或历史时期是不同的,因而是相对于认知主体的具体情况的。

经院哲学(Scholasticism):中世纪诸学派在宗教和哲学上的治学方法,它强调演绎逻辑和关键人物的权威,如柏拉图、亚里士多德和奥古斯丁。

感觉材料(Sense - data):我们通过我们的感官所接受到的信息成份。

怀疑论(Skepticism):怀疑认识的基本成份的倾向。还指与柏拉图后期学园有关的古希腊思想的学派,其成员有皮罗、塞克斯都·恩披里可(Sextus Empiricus)。

唯我论(Solipsism):这个词来自于拉丁语"solus",意思是"独自的"(alone),而"ipse"是"自我"(self)的意思。唯我论主张一切存在的知识的本源是孤独的自我,它有时会导致这样的结论:自我就是唯一的实在。

智者(Sophists):生活在公元前5世纪雅典的一些四处流动的教师,他们主要帮助青年人做好进入政治生涯的准备,所以他们强调修辞学和说服听众赢得争辩的能力,很少关心追求真理。

独立自主(Sovereign):独立于任何其它的权威或权限的人或国家。

结构主义(Structuralism):当代大陆哲学的一种理论,它与费迪南德·德·索绪尔和列维-斯特劳斯的名字是分不开的。这一理论认为,一个事物的意义是由它周围的文化结构所界定的,它依赖两两相对的概念,如光明和黑暗。

实体(Substance):一个分离的、独立的事物;构成现象的基础的东西;构成事物其它属性的基础的本质。

三段论(Syllogism):一种推理的形式,例如:一切人都是要死的(大前提);苏格拉底是人(小前提);所以苏格拉底是要死的(结论)。

综合的(Synthetic):在康德的理论中,一个综合的语句给主词增加

了观念，主词并不已经含有这个观念，例如，"一条狗能帮助猎取狐狸"，但它并不是对所有的狗都是真的。综合的语句与分析的语句相对，在后者中，主词包含谓词。

目的论(Teleology)：它来自于古希腊文"telos"，意思是"目的"。它是对人性的目的和历史事件的目的的研究。

功利主义(Utilitarianism)：一种伦理学理论，与边沁和密尔有关。这种理论主张，一种行为如果产生了许多或比任何其它选择的行为更多的善，那么它就是道德上善的。

证实(Verification)：论证或通过证物或推理的形式证明某件事是真。

证实原则(Verification principle)：逻辑实证主义的一个原则，主张一个陈述是有意义的必须满足：(a)它断言某物是真，只是因为所使用的词必然或总是要求这个陈述是真(如在数学中)；或(b)它断定某物能通过经验的证实被判断为真或假。

赌博，帕斯卡(Wager, Pascal's)：帕斯卡提出的一个观点：当理性关于上帝存在的问题是中立的时候，我们应当迫使自己从心理上根据这种信仰的好处去信仰。

参 考 书 目

1 苏格拉底的前辈

原著：

《早期希腊哲学》(Barnes, Johathan, *Early Greek Philosophy*, Hartmondsworth: Penguin, 1987)

《前苏格拉底哲学辅导材料：对第尔斯〈前苏格拉底残篇〉里的残篇的全译》(Freeman, Kathleen, *Ancilla to the Presocratic Philosophers: A Completed Translation of The Fragments in Diels' Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford: Basil Blackwell, 1956)

《苏格拉底以前的哲学》(McKirahan, Richard D. Jr, *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994)

批评性研究：

《希腊哲学家:从泰勒斯到亚里士多德》(Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers: from Thales to Aristotle*, New York: Harper and Row, 1960)

《前苏格拉底哲学家》(Kirk, G. S. and Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, New York: Cambridge University Press, 1960)

《早期希腊哲学剑桥指南》(Long, A. A., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

《前苏格拉底哲学》(Mourelatos, A. P. D., ed., *The Presocratics*, Princeton: Princeton University Press, 1993)

2 智者派与苏格拉底

原著：

有关智者的原始资料参看第一章的参考书目,有关苏格拉底的原始资料参看第二章的参考书目。

批评性研究：

《苏格拉底哲学研究文集》(Benson, Hugh H., ed., *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York: Oxford University Press, 1992)

《〈申辩篇〉里的苏格拉底》(Reeve, C. D. C., *Socrates in the Apology*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989)

《苏格拉底:柏拉图的早期对话里的哲学》(Santas, G. X., *Socra-*

tes: *Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1979)

《苏格拉底:嘲讽者与道德哲学家》(Vlastos, Gregory, *Socrates: Ironists and Moral Philosopher*, Ithaca: Cornell University Press, 1991)

《苏格拉底研究》(Vlastos, Gregory, *Socratic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

3　柏拉图

原著:

《柏拉图全集》(Cooper, John M., ed., *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997)

《柏拉图对话集及书信》(Hamilton, Edith, ed., *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, New York: Pantheon Books, 1961)

批评性研究:

《柏拉图〈理想国〉导论》(Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981)

《柏拉图的思想》(Grube, G. M. A., *Plato's Thought*, Indianpolis: Hackett Publishing Company, 1980)

《古典思想》(Irwin, T. H., *Classical Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1989)

《柏拉图剑桥指南》(Kraut, Richard, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

《柏拉图研究》(Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1981)

《柏拉图的宇宙》(Vlastos, Gregory, *Plato's Universe*, Seattle: University of Washington Press, 1975)

4 亚里士多德

原著:

《亚里士多德全集》(Barnes, Jonathan, ed., *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984)

《古希腊哲学选读》(Cohen, S. M., Curd, P. and Reeve, C. D. C., eds., *Readings in Ancient Greek Philosophy*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995)

《亚里士多德的基本著作》(McKeon, Richard, ed., *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941)

批评性研究:

《哲学家亚里士多德》(Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher*, Oxford: Oxford University Press, 1981)

《亚里士多德》(Barnes, Jonathan, *Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1982)

《亚里士多德剑桥指南》(Barnes, Jonathan, ed., *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

《亚里士多德论理性与人之善》(Cooper, John, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass: Harvard University Press,



1975)

《亚里士多德论人之善》(Kraut, Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, 1989)

《有关亚里士多德伦理学的论文集》(Rorty, A. O., ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980)

《亚里士多德》(Ross, W. D., *Aristotle*, New York: Barnes and Noble, 1949)

《亚里士多德的伦理学:批评性文集》(Sherman, N., *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, London: Rowman and Littlefield, 1999)

5 亚里士多德之后的古代哲学

原著:

《伊壁鸠鲁:现存遗稿》(Bailey, C. *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford: Clarendon, 1926)

《爱比克泰德手册》(Epictetus, *The Handbook of Epictetus*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983)

《古希腊哲学:导读》(Inwood, B. and Gerson, L. P., *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988)

《古希腊哲学家》(Long, A. A. and Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987)

《物性论》(Lucretius, *On the Nature of Things*, trans., W. H. D. Rouse, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975)

《沉思录》(Marcus Aurelius, *The Meditations*, trans. G. M. A.

Grube, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985)

《九章篇》(Plotinus, *Enneads*, tr. A. H. Armstrong, Cambridge: Harvard University Press, 1966 - 1988)

《反学者们》(Sextus Empiricus, *Against the Professors*, trs. R. G. Bury, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935 - 1949, 3 vol.

《皮罗主义纲要》(Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, trs. J. Annas and J. Barnes, Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

《对于怀疑主义、人、上帝的主要论著选》(Sextus Empiricus, *Selections from the Major Writings on Skepticism, Man, & God*, ed. Philip P. Hallie, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985)

批评性研究:

《普罗提诺与斯多噶派》(Graeser, A., *Plotinus and the Stoics*, Leiden, Netherlands: E. J. Brill, NV, 1972)

《早期斯多噶主义论伦理学与人的行为》(Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Oxford University Press, 1985)

《希腊哲学》(Long, A. A., *Hellenistic Philosophy*, London: Duckworth, 1974)

《斯多噶研究》(Long, A. A., *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

《伊壁鸠鲁的伦理学理论》(Mitsis, P. *Epicurus' Ethical Theory*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988)



《普罗提诺：通往实在之路》（Rist，J. M.，*Plotinus: The Road to Reality*，Cambridge：Cambridge University Press，1967）

《形式与变形：普罗提诺哲学研究》（Schreoder，F. M. *Form and Transformation: A Study in the Philosophy of Plotinus*，Montreal：McGill University Press，1992）

6 奥古斯丁

原著：

《论导师》与《论灵魂不朽》（Augustine，*Concerning the Teacher* and *On the Immortality of the Soul*，New York：Appleton – Century – Crofts，Inc.，1938）

《忏悔录》（Augustine，*Confessions*，Baltimore：Penguin Books，1961）

《简论信仰、希望、爱》（Augustine，*Enchiridion on Faith，Hope and Love*，Chicago：Henry Regnery Company，1961）

《上帝之城》（Augustine，*The City of God*，Garden City，NY：Doubleday & Company，Inc.，1958）

《圣奥古斯丁基本著作》（Oates，Whitney J. ed. *Basic Writings of St. Augustine*，New York：Random House，1948

批评性研究：

《希波的奥古斯丁》（Brown，Peter，*Augustine of Hippo*，Berkeley，CA：University of California Press，1967）

《奥古斯丁》（Chadwick，H.，*Augustine*，New York：Oxford University Press，1986）

《古代经典中的意志理论》(Dihle, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, CA: University of California Press, 1982)

《圣奥古斯丁的基督教哲学》(Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York: Random House, 1961)

《奥古斯丁》(Kirwin, Christopher, *Augustine*, London: Routledge, 1989)

《奥古斯丁导论》(Meagher, R. E., *An Introduction to Augustine*, New York: New York University Press, 1978)

7 中世纪早期的哲学

原著:

《安瑟伦的基本著作》(Anselm, *Anselm's Basic Writings*, La Salle, ILL: Open Court Publishing Company, 1962)

《阿威罗伊论宗教与哲学的和谐》(Averroes, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, ed. G. Hourani, London: Luzac, 1961)

《阿威罗伊的 Tahafut al - Tahafut(不一致性的不一致性)》[Averroes, *Averroes' Tahafut al - Tahafut* (*The Incoherence of the Incoherence*), ed. S. Vanden Bergh, London: Luzac, 1954]

《阿威罗伊对于亚里士多德〈正位篇〉、〈修辞学〉、〈诗学〉的三篇短评》(Averroes, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics', Rhetoric' and Poetics'*, ed. C. Butterworth, Albany, NY: State University of New York Press, 1977)

《哲学的慰藉》(Boethius, *Consolation of Philosophy*, New York:



Frederick Ungar Publishing Com. , 1957)

《信仰的时代：中世纪哲学家》(Fremantle, Anne, ed. , *Age of Belief: The Medieval Philosophers*, New York: New American Library of World Literature, 1955)

《中世纪哲学：基督教、伊斯兰教、犹太教的传统》(Hyman, A. , and Walsh, J. J. , ed. , *Philosophy in the Middle Ages: the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Indianapolis: Hackett Publishing Com. , 1973)

《迷津指途》(Maimonides, *Guide of the Perplexed*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963)

《迷津指途》(Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, trans. M. Friedlander, New York: Dover Publications, 1956)

《中世纪哲学家》(Mckeon, Richard, ed. , *Medieval Philosophers*, New York: Charles Scribner's Sons, 1959)

批评性研究：

《约翰 ·司各脱 ·爱留根纳》(Bett, Henry, *Johannes Scotus Erigena*, New York: Russell & Russell, 1964)

《实在论者与唯名论者》(Carre, M. H. , *Realists and Nominalists*, Oxford: Oxford University Press, 1946)

《圣安瑟伦》(Church, R. W. , *Saint Anselm*, London: Macmillan & Com. , 1937)

《多层面的论证》(Hick, John and McGill, Arthur C. , eds. , *The Many - Faced Argument*, New York: Macmillan, 1967)

《迈蒙尼德：论文选集》(Katz, S. , ed. , *Maimondes: Selected Essays*, New York: Arno Press, 1980)

《对于迈蒙尼德的不同观点：哲学与历史学研究》（Kraemer, J. ed., *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 1991）

《彼得·阿伯拉尔的哲学》（Marenbon, J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997）

《中世纪的奠基者》（Rand, E. K., Founders of the Middle Ages, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1941）

《彼得·阿伯拉尔》（Sikes, J. G., *Peter Abelard*, The University Press, 1932）

《阿威罗伊与启蒙》（Wahba, M., and Abousenna, M., eds., *Averroes and the Enlightenment*, New York: Prometheus, 1995）

8 阿奎那和他的中世纪末期的后继者

原著：

《圣托马斯·阿奎那的基本著作》（Aquinas, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, ed. Anton Pegis, New York: Random House, 1945）

《哲学文本》（Aquinas, *Philosophical Texts*, Oxford: Oxford University Press, 1960）

《神学大全》（Aquinas, *Summa Theologiciae*, ed., Thomas Gilby, London, 1963—75, 60 vols.

《幸福论》（Aquinas, *Treatise on Happiness*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice - Hall, 1964）

《艾克哈特大师：一种现代的解读》（Blakney, R. B. ed., *Meister Eckhart: A Modern Translation*, New York: Harper & Row,

Publishers, 1941)

《哲学著作》(Duns Scotus, *Philosophical Writings*, New York: The Liberal Arts Press, 1964)

《信仰的时代:中世纪哲学家》(Fremantle, Anne, ed., *Age of Belief: The Medieval Philosophers*, New York: New American Library of World Literature, 1955)

《中世纪哲学家》(Mckeon, Richard, ed., *Medieval Philosophers*, New York: Charles Scribner's Sons, 1959)

《哲学著作》(Ockham, *Philosophical Writings*, New York: The Liberal Arts Press, 1964)

批评性研究:

《阿奎那》(Copleston, F. C., *Auqinas*, London: Penguin Books, 1955)

《圣托马斯·阿奎那的基督教哲学》(Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York: Random House, 1956)

《伦理学与自由:对于司各脱伦理思想的历史性-批评性研究》(Ingham, M. E., *Ethics and Freedom: An Historical - Critical Investigation of Scotist Ethical Thought*, Washington, DC: University Press of America, 1989)

《阿奎那:批评性论文集》(Kenny, Anthony, ed., *Aquinas: Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Doubleday, 1969)

《五种方法:圣托马斯·阿奎那的上帝存在证明》(Kenny, Anthony, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*", London: Routledge & Kegan Paul, 1969)

《意志的品德：十三世纪后期的伦理学转变》(Kent, B., *Virtues of Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996)

《剑桥阿奎那指南》(Kretzman, Norman and Eleonore Stump, eds., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993)

《后期中世纪哲学 1150—1350》[Marenbon, J., *Later Medieval Philosophy* (1150 - 1350), London: Routledge, 1987]

《约翰 ·邓斯·司各脱的哲学神学》(Wolter, A. B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. Admas, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990)

9 文艺复兴早期的哲学

原著：

《牛津弗朗西斯·培根》(Bacon, Francis, *The Oxford Francis Bacon*, Oxford: Clarendon Press, 1996)

《弗朗西斯·培根的著作》(Bacon, Francis, *The Works of Francis Bacon*, edited by J. Spedding, London: Longmans, 1857—1874)

《关于两个主要的世界体系的对话》(Galileo, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, tr. S. Drake, Berkeley: University of California Press, 1953)

《致克里斯蒂娜大公爵夫人的信》(Galileo, *Letter to the Grand Duchess Christina*, *in Discoveries and Opinions of Galileo*, tr. S. Drake, New York: Doubleday, 1957)

《利维坦》(Hobbes, Thomas, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, ed., E. Curley, Chicago: IL: Hackett Publishing Company, 1994)

《托马斯·霍布斯的英语著作》(Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes*, ed., W. Molesworth, London: John Bohn, 1839)

《文艺复兴哲学文本的剑桥翻译》(Kraye, Jill, ed., *Cambridge Translation of Renaissance Philosophical Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997)

《思想录》(Pascal, Blaise, *Pensees*, tr. A. J. Krailsheimer, London: Penguin Books, 1995)

《论人的尊严》(Pico della Mirandola, Giovanni, *On the Dignity of Man*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998)

批评性研究:

《文艺复兴人文主义的文化》(Bouwsma, W. J., *The Culture of Renaissance Humanism*, Washington: American Historical Association, 1973)

《近代科学的起源》(Butterfild, H., *Origins of Modern Science*, New York: Collier Books, 1962)

《托马斯·霍布斯与道德品德的科学》(David Boonin - Vail, *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

《文艺复兴对人的看法》(Davies, S., *Renaissance Views of Man*, New York: Barnes & Noble, 1979)

《帕斯卡》(Krailsheimer, A., J., *Pascal*, New York: Oxford Uni-

versity Press, 1980)
《文艺复兴人文主义的剑桥指南》(Kraye, Jill, ed., *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
《剑桥伽利略指南》(Machamer, Peter, ed. *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
《文艺复兴》(Pater, Walter, *The Renaissance*, Cleveland: The World Publishing Company, 1998)
《剑桥培根指南》(Peltonen, Markku, ed., *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
《剑桥霍布斯指南》(Sorell, T., ed., *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)
《意大利文艺复兴》(Symonds, J. A., *The Renaissance in Italy*, London: John Murray, 1937, six vols)
《文艺复兴时期的科学哲学》(Taylor, Henry Osborn, *Philosophy of Science in the Renaissance*, New York: Collier Books, 1962)

10 大陆理性主义

原著:

《笛卡尔哲学著作》(Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1984)
《莱布尼茨:哲学论文集》(Leibniz, *Leibniz: Philosophical Essays*, edited by and trans. R. Ariew and D. Garber, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989)

《斯宾诺莎主要著作》(Spinoza, Benedict, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, tr. R. H. M. Elwes, New York: Dovr, 1951)

批评性研究:

《笛卡尔》(Cottingham, John, ed., *Descartes*, New York: Oxford University Press, 1998)

《笛卡尔剑桥指南》(Cottingham, John, ed., *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

《斯宾诺莎》(Donagan, A., *Spinoza*, Chicago: University of Chicago Press, 1989)

《斯宾诺莎:批评文集》(Grene, M., *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY: Anchor Books, 1973)

《莱布尼茨剑桥指南》(Jolley, Nicholas, ed., *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

《斯宾诺莎研究》(Kashap, S. P. *Studies in Spinoza*, Berkeley: University of California Press, 1972)

《笛卡尔哲学研究》(Kenny, Anthony, *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York: Random House, 1968)

《莱布尼茨:知觉、统觉和思想》(McRae, R., *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1976)

《莱布尼茨的形而上学:其起源与发展》(Mercer, C., *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

11 英国经验主义

原著：

《乔治·贝克莱的著作》(Berkley, George, *The Works of George Berkley, Bishop of Cloyne*, edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, Edinburgh: Thomas Nelson, 1948 – 57, 9 vols)

《人性论》(Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton, Mary J. Norton, Oxford, New York: Oxford University Press, 2000)

《人类理解研究》(Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, edited by Tom L. Beauchamp, New York: Oxford University Press, 1999)

《大卫·休谟的哲学著作》(Hume, David, *The Philosophical Works of David Hume*, edited by T. H. Green and T. H. Grose, London: Longman, Green, 1875, 4 vols.)

《人类理解论》(Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by P. H. Nidditch, Clarendon Edition, Oxford: Oxford University Press, 1975)

《约翰·洛克的著作》(Locke, John, *The Works of John Locke*, London: T. Tegg, 1823, 10 vols.)

《政府论》(Locke, John, *Two Treatises of Government*, edited by P. Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, Oxford: Oxford University Press, 1967)

批评性研究：

《约翰·洛克:批评性评价》(Ashcraft, R. ed., *John Locke: Critical Assessments*, London: Routlege, 1991, 4 vols.)

《洛克》(Ayers, M. *Locke*, London: Routledge, 1991, 2 vols.)

《乔治·贝克莱:18世纪的回应》(Berman, David, ed., *George Berkeley: Eighteenth – Century Responses*, New York: Garland Publishing, 1989)

《剑桥洛克指南》(Chappell, Vere, ed., *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

《对于休谟的早期回应》(Fieser, James, ed., *Early Responses to Hume*, Bristol, England: Thoemmes Press, 1999 – 2003, 10 vols.)

《贝克莱:中心论证》(Grayling, A. C., *Berkeley: The Central Arguments*, London: Duckworth, 1986)

《剑桥休谟指南》(Norton, David Fate, ed., *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993)

《大卫·休谟:批评性评价》(Tweyman, Stanley, ed., *David Hume: Critical Assessments*, London: Rouledge, 1991, 4 vols.)

《贝克莱:一种诠释》(Winkler, K. P., *Berkeley: An Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1989)

12 康德

原著:

《判断力批判:包括第一导言》(Kant, Immanuel, *Critique of Judgment: Including the First Introduction*, tr. W. S. Pluhar, Indi-

anapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1987)

《纯粹理性批判》(Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, tr. Werner S. Pluhar and Patricia Kitcher, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996)

《道德形而上学探本》(Kant, Immanuel, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, tr. James W. Ellington, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985)

《康德的判断力批判》(Kant, Immanuel, *Kant's Critique of Judgment*, tr. J. C. Meredith, Oxford: Clarendon Press, 1997)

《伦理学讲演录》(Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, tr. P. Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997)

《未来形而上学导论》(Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics that Will Be Able to Come Forward as Science*, tr. James W. Ellington, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977)

批评性研究:

《康德的道德理论》(Aune, B., *Kant's Theory of Morals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979)

《康德:导论》(Broad, O. D., *Kant: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978)

《伊曼努尔·康德:批评性评价》(Chadwick, R., ed., *Immanuel Kant: Critical Assessments*, London: Routledge, 1992, 4 vols.)

《对于康德的〈纯粹理性批判〉的短评》(Ewing, A. C., *Short Commentary on Kant's 'Critique of Pure of Reason*,' Chicago: University of Chicago Press, 1987)

《康德的〈道德形而上学探本〉:批评性文章》(Guyer, Paul, ed., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, New York: Rowman & Littlefield, 1998)

《剑桥康德指南》(Guyer, Paul, ed., *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

《伊曼努尔·康德》(Hoffe, O., *Immanuel Kant*, Albany: State University of New York Press, 1994)

《感觉的界限:论康德的〈纯粹理性批判〉》(Strawson, P. F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1975)

《康德》(Walker, R. C. S., *Kant*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978)

《康德:批评性文集》(Wolff, R. P., ed. *Kant: A Collection of Critical Essays*, Garden City: Doubleday Anchor, 1967)

13　德国唯心主义

原著:

《法哲学原理》(Hegel, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Rights*, trans., H. B. Nisbet, ed. A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1991)

《历史哲学导论》(Hegel, G. W. F., *Introduction to the Philosophy of History*, trans. L. Rauch, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988)

《宗教哲学演讲录》(Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion*, trans. C. P. Hodgson and R. F. Brown, Los An-

geles: University of California Press, 1984—87, 3 vols.)

《精神现象学》(Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, trans, A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1970)

《自然哲学》(Hegel, G. W. F., *Philosophy of Nature*, trans. and ed. M. J. Petry, London: Allen & Unwin, 1970, 3 vols.)

《手稿残篇》(Schopenhauer, Arthur, *Manuscript Remains*, tr. E. F. J. Payne, Oxford, New York and Hamburg: Berg, Schopenhauer, Arthur, 1988 -90), vols. 1 -4)

《论道德的基础》(Schopenhauer, Arthur, *On the Basis of Morality*, tr. E. F. J. Payne, Providence, RI and Oxford: Berhahan Books, 1995)

《论自然界的意志》(Schopenhauer, Arthur, *On the Will in the Nature*, tr. E. F. J. Payne, New York and Oxford: Berg, 1992)

《叔本华早期的四重根》(Schopenhauer, Arthur,, *Shopenhauer´s Early Fourfold Root*, tr. F. J. White, Aldershot: Avebury, 1997)

《作为意志和表象的世界》(Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, tr. E. F. J. Payne, New York: Dover, 1969, 2 vols.)

批评性研究:

《叔本华:人的特征》(Atwell, J. E., *Schopenhauer: The Human Character*, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1990)

《剑桥黑格尔指南》(Beiser, Frederick C., ed., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993)



《叔本华:他的哲学成就》(Fox, M. , ed. *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton: Harvester, 1980)

《妥协的工程:黑格尔的社会哲学》(Hardimon, M. , *The Project of Reconciliation: Hegel's Social Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

《黑格尔》(Inwood, M. , *Hegel*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983)

《叔本华:哲学与艺术》(Jacquette, D. , ed. *Schopenhauer: Philosophy and Arts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

《叔本华》(Janaway, C. , *Schopenhauer*, Oxford: Oxford University Press, 1994)

《黑格尔的唯心主义:自我意识的满足》(Pipin, R. B. , *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self - Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

《黑格尔:批评性评价》(Stern, R. ed. , *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*, London: Routledge & Kegan Paul, 1993, 4 vols.)

《黑格尔》(Taylor, C. , *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975)

《论叔本华的充足理由律的四重根》(White, F. C. , *On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, Leiden: E. J. Brill, 1992)

14 功利主义和实证主义

原著:

《功利主义者:J. 边沁与 J. S. 密尔》(Bentham, Jeremy and Mill,

John Stuart Mill, *The Utilitarians: Jeremy Bentham and John Stuart Mill*, Garden City, N. Y.: Dolphin Books, 1961)

《政府片论》(Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988)

《道德与立法原则导论》(Bentham, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner Publishing Company, 1948)

《J. 边沁的著作》(Bentham, Jeremy, *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring, Edinburgh, 1843, 10 vols.)

《实证政治体系》(Comte, Auguste, *System of Positive Polity*, tr. J. H. Bridges, F. Harrison, New York: Burt & Franklin, 1966, 4 vols.)

《实证哲学》(Comte, Auguste, *The Positive Philosophy*, tr. H. Martineau, London: G. Bell, 1896, 3 vols.)

《自传》(Mill, John Stuart, *Autobiography*, New York: The Liberal Arts Press, 1958)

《J. S. 密尔著作集》(Mill, John Stuart, *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson, London: Routledge and Toronto, Ont.: University of Toronto Press, 1991)

《J. S. 密尔的六篇伟大的人道主义论文》Mill, John Stuart, *Six Great Humanistic Essays of John Stuart Mill*, New York: Washington Square Press, 1963)

批评性研究:

《英国功利主义史》(Albee, Ernest, *History of English Utilitarianism*, New York: Collier Books, A Division of Crowell – Collier,

1962)
《密尔论功利主义》(Crisp, R., *Mill on Utilitarianism*, London: Rouledge, 1997)
《密尔论自由:一个辩护》(Gray, J. *Mill on Liberty: A Defense*, London: Routledge, 1996)
《边沁》(Harrison, R. *Bentham*, London: Routledge, 1983)
《孔德的哲学》(Levy-Bruhl, L., *The Philosophy of Auguste Comte*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1903)
《边沁论自由》(Long, D., *Bentham on Liberty*, Toronto, Ont.,: University of Toronto Press, 1977)
《孔德与实证主义》(Mill, John Stuart, *Auguste Comte and Positivism*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961)
《孔德:思想传记》(Pickering, M., *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993)
《追随实证主义的孔德》(Scharff, R., *Comte after Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)
《J. S. 密尔》(Skorupski, John, *John Stuart Mill*, London: Routledge, 1989)
《剑桥密尔指南》(Skorupski, John, ed. *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
《密尔论自由》(Ten, C. L. *Mill on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1980)

15 克尔恺郭尔、马克思与尼采

原著:

《非科学的最后附言》(Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D. F. Swenson, L. M. Swenson, and W. Lowrie, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941)

《或此或彼》(Kierkegaard, Soren, *Either/Or*, trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987, 2 vols.)

《恐惧与颤栗》和《再现》(Kierkegaard, Soren, *Fear and Trembling* and *Repetition*, trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983)

《哲学片断》(Kierkegaard, Soren, *Philosophical Fragments*, trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton NJ: Princeton University Press, 1985)

《马克思恩格斯著作集》(Mark, Karl, and Engels, Friedrich, *Collected Works*, London: Lawfence & Wishart, 1975—)

《政治与哲学基本著作:马克思和恩格斯》(Marx, Karl, Basic *Writings on Politics and Philosophy*: *Karl Marx and Friedrich Engels*, ed. Lewis Feuer, Garden City, NY: Doubleday & Company, 1959)

《1884 年经济学哲学手稿》(Mark, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts of* 1844, New York: International Publishers Company, 1964)

《马克思选集》(Marx, Karl, *Selected Writings*, ed. D. McLellan, Oxford: Oxford University Press, 1977)

《马克思鹈鹕文库》(Mars, Karl, *The Pelican Marx Library*, Harmondsworth: Penguin, 1975 –)

《超越善恶》(Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, Chicago:

Henry Regnery Company, 1959)

《快乐的智慧》(Nietzsche, Friedrich, *Joyful Wisdom*, New York: Frederich Ungar Publishing Co. , 1960)

《希腊悲剧时代的哲学》(Nietzsche, Friedrich, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Chicago: Henry Regnery Company, 1962)

《悲剧的诞生和道德谱系学》(Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc. , 1956)

《尼采手册》(Nietzsche, Friedrich, *The Portable Nietzsche*, New York: Viking Press, 1954)

《查拉图斯特如是说》(Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, Baltimore: Penguin Books, 1961)

批评性研究：

《马克思主义与哲学》(Callinicons, A. , *Marxism and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1985)

《理解马克思》(Elster, J. *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

《克尔恺廓尔》(Gardiner, Patrick, *Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press, 1988)

《剑桥克尔恺廓尔指南》(Hannay, Alastair, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

《克尔恺廓尔在丹麦的黄金时代》(Krimse, Bruce, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, University of Indiana Press, 1990)

《克尔恺郭尔短暂的一生》(Lowrie, Walter, *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton University Press, 1942)

《剑桥尼采指南》(Magnus, Bernd, ed., *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

《尼采:作为文学的人生》(Nehamas, A., *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985)

《论志愿性服务:虚假意识与意识形态理论》(Rosen, M. *On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press, 1996)

《克尔恺郭尔与伦理的界限》(Rudd, A., *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford: Oxford University Press, 1993)

《尼采》(Schacht, R., *Nietzsche*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983)

《马克思的观念理论》(Torrance, J., *Karl Marx's Theory of Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

《克尔恺郭尔与近代大陆哲学》(Weston, M., *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, London and New York: Routledge, 1994)

《尼采的艺术哲学》(Young, J., *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

16 实用主义和过程哲学

原著:

《创造的精神》(Bergson, Henri, *Creative Mind*, New York: Philosophical Library, 1956)

《形而上学导论》(Berdson, Henri, *Introduction to Metaphysics*, New York: The Liberal Arts Press, 1949)

《柏格森文选》(Bergson, Henri, *Selections from Bergson*, New York: Appleton – Century – Crofts, 1949)

《道德与宗教的两个来源》(Bergson, Henri, *The Two Sources of Morality and Religion*, Garden City, NY: Doubleday & Company, 1954)

《时间与自由意志》(Bergson, Henri, *Time and Free Will*, New York: Harper & Row, Publishers, 1960)

《共同信仰》(Dewey, John, *A Common Faith*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1960)

《经验与自然》(Dewey, John, *Experience and Nature*, New York: Dover Publications, 1929)

《论经验、自然和自由》(Dewey, John, *On Experience, Nature and Freedom*, New York: The Liberal Arts Press, 1960)

《教育哲学》(Dewey, John, *Philosophy of Education*, Paterson, N. J.: Littlefield, Adams & Company, 1956)

《追求确定性》(Dewey, John, *Quest for Certainty*, New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960)

《哲学的重建》(Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy*, Boston: Beacon Press, 1957)

《约翰 · 杜威早期著作 1882—1898》;《约翰 · 杜威的中期著作 1899—1924》;《约翰 · 杜威的后期著作 1925—1953》(Dewey, John, *The Early Works of John Dewey*, 1882 – 1898; *The Middle Works of John Dewey*, 1899 – 1924; *The Later Works of John Dewey*, 1925 – 1953, ed. J. A. Boydston, Carbondale, IL:

Southern Illinois University Press, 1969－1990), 37 vols.)

《道德生活的理论》(Dewey, John, *Theory of Moral Life*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960)

《实用主义论文集》(James, William, *Essays in Pragmatism*, New York: Hafner Publishing Company, 1940)

《信仰与道德论文集》(James, William, *Essays on Faith and Morals*, Cleveland: The World Publishing Company, 1962)

《信仰的意志》和《人的不朽》(James, William, *The Will to Believe and Human Immorality*, New York: Dover Publications, In., 1956

《威廉·詹姆斯的著作》(James, William, *The Works of William James*, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1975－1988, 17, vols.)

《宗教经验种种》(James, William, *Varieties of Religious Experience*, New York: New American Library of World Literature, 1958)

《怀特海选集》(Northrop, F. S. C., and Mason W. Gross ed., *A. N. Whitehead: An Anthology*, New York: The Macmillan Company, 1961)

《C. S. 皮尔士文集》(Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorne, P. Weiss, and A. Burks, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931－1958, 8 vols.)

《皮尔士精粹》(Peirce, Charles Sanders, *The Essential Peirce*, ed. N. Houser, and C. Kloesel, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992－1994)

《C. S. 皮尔士著作:编年版》(Peirce, Charles Sanders, *The Writings*

of Charles S. Peirce: A Chronological Edition, eds. M. Fisch, C. Kloesel, E. Moore, N. Houser, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982—)

《观念的历险》(Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, New York: New American Library of World Literature, 1955)

《思想模式》(Whitehead, Alfred North, *Modes of Thought*, New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1959)

《过程与实在》(Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, New York: Harper & Row, Publishers, 1960)

《形成中的宗教》(Whitehead, Alfred North, *Religion in the Making*, Cleveland: The World Publishing Company, 1960)

《科学与现代世界》(Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World*, New York: New American Library of World Literature, 1949)

《理性的功能》(Whitehead, Alfred North, *The Function of Reason*, Beacon Press, Boston, 1958)

批评性研究:

《柏格森:反思的哲学家》(Alexsander, I. W., *Bergson: Philosopher of Reflection*, Bowes & Bowes, Ltd., London, 1957)

《威廉·詹姆斯》(Bird, G., *William James*, London and New York: Routledge, 1987)

《杜威的形而上学》(Boisvert. R., *Dewey's Metaphysics*, New York: Fordham University Press, 1988)

《C. S. 皮尔士的生平》(Brent, J., *Charles Sanders Peirce: A Life*, Bloomington, IN: Routledge & Kegan Paul, 1987).

《理解杜威》(Campbell, J., *Understanding John Dewey*, Chicago, IL: Open Court, 1995)

《皮尔士对于自我的研究》(Coplapietro, V., *Peirce's Approach to the Self*, Buffalo, NY: State University of New York Press, 1989)

《C. S. 皮尔士的进化哲学》(Hausman, C. *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993)

《皮尔士》(Hookway, C., *Peirce*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985)

《怀特海的文明哲学》(Johnson, A. H., *Whitehead's Philosophy of Civilization*, New York: Dover Publications, 1962)

《怀特海的实在理论》(Kline, George, ed., *Whitehead's Theory of Reality*, New York: Dover Publications, 1952)

《怀特海的形而上学》(Leclerc, Ivor, *Whitehead's Metaphysics*, New York: The Macmillan Company, 1958)

《怀特海:其人及其著作》(Lowe, V., *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 1990, 2 vols.)

《怀特海的科学哲学与形而上学,以及对他的思想的导论》(Mays, W., *Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics*, and Introduction to His Thought, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977)

《威廉·詹姆斯:他的生平与思想》(Myers, G. E., *William James: His Life and Thought*, New Haven, CT and London: Yale University Press, 1986)

《剑桥威廉·詹姆斯指南》(Putnam, R. A., eds., *Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997)

17　分析哲学

原著:

《如何用词来做事》(Austin, John L., *How to Do Things with Words*, New York: Oxford University Press, 1965)

《哲学文集》(Austin, John L., *Philosophical Papers*, Oxford: Clarenden, 1970)

《感觉与感觉对象》(Austin, John L., *Sense and Sensibilia*, Fair Lawn, NJ: Oxford University Press, 1962)

《语言、真理和逻辑》(Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications, 1946)

《逻辑实证主义》(Ayer, A. J. *Logical Positivism*, New York: The Free Press of Glencoe, 1958)

《逻辑句法与语言》(Carnap, Rudolf, *Logical Syntax and Language*, New York: Hartcourt, Brace & World, 1937)

《哲学与逻辑句法》(Carnap, Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegal Paul, 1935)

《世界的逻辑结构》(Carnap, Rudolf, *The Logical Structure of the World*, Berkeley: University of California Press, 1967)

《科学的统一性》(Carnap, Rudolf, *The Unity of Science*, London: Kegan Paul, 1934)

《哲学文集》(Moore, G. E., *Philosophical Papers*, New York: Col-

lier Books, a division of Crowell - Collier Publishing Co., 1962)
《哲学研究》(Moore, G. E., *Philosophical Studies*, Paterson, N. J.: Littlefield, Adam & Company, 1951)
《哲学的一些主要问题》(Moore, G. E.: *Some Main Problems of Philosophy*, New York: Collier Books,, a division of Crowell - Collier Publishing Co., 1962)
《信念之网》(Quine, W. V., and Ullian, J. S., *The Web of Belief*, New York: Random House, 1970)
《从逻辑的观点看》(Quine, W. V., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953)
《词与物》(Quine, W. V., *Word and Object*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1960)
《物质的分析》(Russell, Bertrand, *Analysis of Matter*, New York: Dover Publications, 1954)
《人类知识》(Russell, Bertrand, *Human Knowledge*, New York: Simon and Schuster, 1962)
《对意义和真理的探究》(Russell, Bertrand, *Inquiry into Meaning and Truth*, Baltimore: Penguin Books, 1963)
《我们对于外部世界的知识》(Russell, Bertrand, *Our Knowledge of the External World*, New York: New American Library of World Literature, 1960)
《怀疑论文集》(Russell, Bertrand, *Sceptical Essays*, New York: Barnes & Noble, 1961)
《哲学问题》(Russell, Bertrand, *The Problem of Philosophy*, Fair Lawn NJ: Oxford University Press, 1912)
《分析的时代:20 世纪哲学家》(White, Morton, ed., *Age of Analy-*

sis: *20th Century Philosophers*, New York: New American Library of World Literature, 1955)
《论确定性》(Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1967)
《哲学研究》(Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1968)
《逻辑哲学论》(Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico – Philosophicus*, New York: Humanities Press, 1961)

批评性研究:

《维特根斯坦》(Ayer, A. J., *Wittgenstein*, Chicago: University of Chicago Press, 1986)
《对于〈哲学研究〉的分析性评论》(Baker, G. P. and Hacker, P. M. S., *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1990, 3 vols.)
《奎因面面观》(Barrett, R. B. and Gilbson, R., ed., *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell, 1990)
《维特根斯坦的哲学》(Canfield, J. V., ed., *The Philosophy of Wittgenstein*, New York and London: Garland Publishing Company, 1986 – 1988, 15 vols.)
《罗素生平》(Clark, R. W., *The Life of Bertrand Russell*, London: Cape and Weidenfeld & Nicolson, 1975)
《奎因的哲学》(Gibson, R., *The Philosophy of W. V. Quine*, Gainesville, FL: University Presses of Florida, 1982)
《罗素》(Grayling, A. C., *Russell*, Oxford: Oxford University Press, 1996)

《维特根斯坦在二十世纪分析哲学中的地位》(Hacker, P. M. S., *Wittgenstein's Position in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1996)

《奎因的哲学》(Hahn, L. E. and Schilpp, P. A., eds. *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle, IL: Open Court, 1986)

《维特根斯坦:重新思考内在世界》(Johnston, P., *Wittgenstein: Rethinking the Inner*, London: Routledge, 1993)

《维特根斯坦论规则与私人语言》(Kripke, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell, 1982)

《感觉与确定性:化解怀疑主义》(McGinn, M., *Sense and Certainty: An Dissolution of Scepticism*, Oxford: Blackwell, 1989)

《伯特兰·罗素》(Monk, R., *Bertrand Russell*, London: Jonathan Cape, 1996, 2 vols.)

《维特根斯坦》(Monk, R., *Ludwig Wittgenstein*, London: Jonathan Cape, 1990)

《知识、语言和逻辑:向奎因提出的问题》(Orenstein, A. and Kotatko, P., eds., *Knowledge, Language and Logic: Questions for Quine*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Dordrecht: Kluwer, 1998)

《重读罗素:有关罗素的形而上学与认识论的文集》(Savage, C. W. and Anderson, C. A. eds., *Rereading Russell: Essays in Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989)

《罗素的哲学》(Schilp, Paul A., ed., *Philosophy of Bertrand Russell*, New York: Harper & Row, Publishers, Incorporated, 1963, 2 vols.)



18 现象学与存在主义

原著:

《基本著作》(Heidegger, Martin, *Basic Writings*, New York: Harper & Row, Publishers, 1977)

《存在与时间》(Heidegger, Martin, *Being and Time*, London: SCM Press, 1962)

《诗、语言、思想》(Heidegger, Martin, *Poetry*, *Language*, *Thought*, tr., A. Hofstadter, New York: Harper & Row, Publishers, 1971)

《观念:纯粹现象学的一般导论》(Husserl, Edmund, *Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology*, New York: The Macmillan Company, 1937)

《现象学与科学的危机》(Husserl, Edmund, *Phenomenology and the Crisis of Science*, New York: Harper & Row, Publishers, Incorporated, 1965)

《巴黎演讲》(Husserl, Edmund, *The Paris Lectures*, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1964)

《现时代的人》(Jaspers, Karl, *Man in the Modern Age*, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc. 1957)

《哲学与世界》(Jaspers, Karl, *Philosophy and the World*, Chicago: Henry Regnery Company, 1963)

《理性与存在》(Jaspers, Karl, *Reason and Existenz*, New York: Noonday Books, Farrar, Straus & Cudahy, 1957)

《真理与符号》(Jaspers, Karl, *Truth and Symbol*, New Haven,

Conn.: College and University Press, 1962)

《存在主义》(Kaufman, Walter, ed., *Existentialism*, Cleveland: The World Publishing Company, 1956)

《萨特》(Kern, Edith, ed., *Sartre*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall, 1963)

《反对大众社会的人》(Marcel, Gabriel, *Man Against Mass Society*, Chicago: Henry Rignery Company, 1962)

《存在的神秘》(Marcel, Gabriel, *Mystery of Being*, Chicago: Henry Rignery Company, 1960, 2 vols.)

《存在主义哲学》(Marcel, Gabriel, *Philosophy of Existentialism*, New York: The Citadel Press, 1961)

《知觉的第一性》(Merleau - Ponty, Maurice, *Primacy of Perception*, tr., William Cobb, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964)

《知觉现象学》(Merleau - Ponty, Maurice, *The Phenomenology of Perception*, tr., Colon Smith, London: Routledeg & Kegan Paul, 1962)

《可见与不可见》(Merleau - Ponty, Maurice, *The Visible and the Invisible*, tr., Alphonso Lingis, Evanston, ILL: Northwestern University Press, 1968)

《存在与虚无》(Sartre, Jean - Paul, *Being and Nothingness*, New York: Philosophical Library, 1956)

《存在主义与人的情感》(Sartre, Jean - Paul, *Existentialism and Human Emotions*, New York: Philosophical Library, 1947)

《萨特自画像》(Sartre, Jean - Paul, *Sartre by Himself*, New York: Urizen Books, Incorporated, 1978)

《辩证理性批判》(Sartre, Jean - Paul, *The Critique of Dialectical Reason*, London: NLB, 1976)

批评性研究:

《告别:向萨特说再见》(Beauvoir, Simone, de, *Adieux: A Farewell to Sartre*, tr., Patrick O´Brian, New York: Pantheon Books, 1984)

《萨特》(Caws, P., *Sartre*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979)

《萨特》(Caws, P., *Sartre*, London: Routledge, Chaptman and Hall, 1984)

《萨特的生平》(Cohen - Sotal, A., *Sartre: A Life*, New York: Pantheon, and London: Heinemann, 1987)

《剑桥萨特指南》(Howells, C., ed. *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

《萨特:自由的必然性》(Howells, C., *Sartre: The Necessity of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988)

《现象学:胡塞尔哲学及其阐释》(Kockelmans, J. L. *Phenomenology: The Philosophy of Husserl and Its Interpretation*, Garden City, NY: Doubleday and Company, 1967)

《海德格尔:道路与洞见》(Mehta, J. L., *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1976)

《萨特:一个浪漫的理性主义者》(Murdoch, Iris, *Sartre: A Romantic Rationalist*, New York: Viking, 1987)

《梅洛 - 庞蒂:批评性文集》(Pietersma, Henry, ed., *Merleau -*

Ponty: *Critical Essays*, Washington, DC: University Press of America, 1990)

《划界:现象学与形而上学的终结》(Sallis, J., *Delimitations*: *Phenomenology and the End of Metaphysics*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995)

《萨特的哲学》(Schilpp, P. A., *The Philosophy of Jean - Paul Sartre*, La Salle, ILL: Open Court Publishing Company, 1981)

《梅洛 - 庞蒂:在现象学与结构主义之间》(Schmidt, James, *Maurice Merleau - Ponty*: *Between Phenomenology and Structuralism*, New York: St. Martin's Press, 1985)

《海德格尔论存在与行动:从原则到无序》(Schurmann, R., *Heidegger on Being and Acting*: *From Principles to Anarchy*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987)

《剑桥胡塞尔指南》(Smith, B. and Woodruff Smith, D., eds. *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

《梅洛 - 庞蒂与一种存在主义政治学的建立》(Whiteside, Kerry H., *Merleau - Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988)

《关于萨特的批评性文集》(Wilcocks, R., ed., *Critical Essays on Jean - Paul Sartre*, Boston: G. K. Hall, 1988)

19　晚近的哲学

原著:

《哲学文集》(Anscombe, G. E. M., *Collected Philosophical Papers*,

Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981, 3 vols.)

《心灵的唯物主义理论》(Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge & Kegan Paul, 1968)

《论文字学》(Derria, Jacques, *Of Grammatology*, tr. G., Spivak, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974)

《声音与现象以及有关胡塞尔的符号理论的其它论文》(Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, tr. D. Allison, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973)

《书写与差异》(Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, tr., A., Bass, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978)

《结构人类学》(Levi - Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963)

"从女性立场看伦理学",收入《对性别差异的理论视角》(Noddings, Nel, "Ethics from the Standpoint of Women", in Deborah L. Rhode, ed., *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990)

《呵护:从女性角度看伦理学和道德教育》(Noddings, Nel, Caring: *A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, CA: University of California Press, 1984)

《实用主义的归结》(Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982)

《偶然性、讽刺和团结》(Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

《语言学的转变》(Rorty, Richard, *Linguistic Turn*, Chicago: The U-

niversity of Chicago Press, 1988)

《哲学与自然之镜》(Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979)

《两难论法》(Ryle, Gildbert, *Dilemmas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960)

《心的概念》(Ryle, Gildbert, *The Concept of Mind*, New York: Barnes & Noble, 1950)

《普通语言学教程》(Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, tr. W Baskin, Glasgow: Fontana / Collins, 1977)

"心智、大脑和程序",发表在《行为与大脑科学》杂志(1980),3:417 -24 [Searle, John R., "Minds, Brains, and Programs," *Behavioral and Brain Sciences* (1980), 3: 417 -24]

《心智、大脑和科学》(Searle, John R., *Minds, Brains, and Science*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984)

"感觉与大脑过程",《哲学评论》(1959),68:141 -56 [Smart, J. J. C., "Sensations and Brain Processes," *Philosophical Reviews* (1959), 68: 141 -56]

批评性研究:

《索绪尔》(Culler, J., *Saussure*, Glasgow: Fontana / Collins, 1976)

《现代法国哲学》(Descombes, V., *Modern French Philosophy*, tr. L. Scott - Fox and J. M. Harding, Cambridge: Cambridge University Press, 1980)

《女性主义道德:对文化、社会与政治的改变》(Held, Virginia, *Feminist Morality: Transforming Culture*, Society, and Politics, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993)

《列维－斯特劳斯》(Leach, E., *Levi－Strauss*, Modern Masters Series, London: Fontana, 1970)

《约翰·瑟尔与他的批评者》(Lepore, E. and van Gulick, R., eds., *John Searle and His Critics*, Oxford: Blackwell, 1991)

《G.赖尔:对于他的哲学的导论》(Lyon, W., *Gilber Ryle: An Introduction to His Philosophy*, Brighton: Harvester Press, and Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1980)

《从布拉格到巴黎:对于结构主义与后结构主义思想的批判》(Merquior, J. G., *From Prague to Paris: A Critique of Structuralist and Post－structuralist Thought*, London: Verso, 1986)

《德里达》(Norris, C., *Derrida*, London: Fontana, 1987)

《心的本质》(Rosenthal, D. M. ed., *The Nature of Mind*, London: Oxford University Press, 1991)

《罗蒂与实用主义:回应他的批评的哲学家》(Saatkamp, H. J., Jr., ed. *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville, TN, and London: Vanderbilt University Press, 1995)

《女性与女性主义伦理学》(Tong, Rosemarie, *Feminine and Feminist Ethics*, Belmont, CA: Wadsworth, 1993)

西方哲学史



ISBN 7-101-04284-8
9 787101 042849

定价：60.00 元

责任编辑：江绪林　王瑞玲
封面设计：周　玉